

نور مظهری کتاب فی

فی

شاح

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب دہلوی

ذرائع احفہ کہ کو کش گنج بہار

تقریظ

امام بن خواجہ مظہر بن رضوی مدظلہ



والصحبہ الیہ

التوضیح لمطفری کتاب القطبی

شاح

حضرت علامہ مولانا مفتی شمس الدین عظیمی پورنوی
دارالافتاء احقریہ کھڑو کشن گنج (بہار)

تقریظ:-

امام علم دین خواجہ مظفر حسین رضوی مدظلہ

والضحیٰ پبلکیشنز

ماویہ سٹریٹ، غربی سٹریٹ، اردو بازار، لاہور، پاکستان

Ph:042-37361363

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

التوضیح المطفری فی کتاب القطبی

شاح حضرت علامہ مولانا مفتی شبیر عظیمی پورنوی

والضحیٰ پبلیکیشنز

سیل پوائنٹ

مکتبہ فیضانِ مدینہ

نزد فیضانِ مدینہ، مدینہ ٹاؤن فیصل آباد

0311-3161574

شاح : حضرت علامہ مولانا مفتی شبیر عظیمی پورنوی

لیگل ایڈوائزر : محمد صدیق الحسنات ڈوگر، ایڈووکیٹ ہائی لاہور

طبع اول : اگست 2015ء شوال المکرم 1436ھ

قیمت : 640

والضحیٰ پبلیکیشنز

باوریلینہ ٹرغنی سٹریٹ اردو بازار لاہور پاکستان

0300-7259263, 0315-4959263

انتساب

دو شخصوں کے نام
یعنی

منظر قدرت الہیہ بجامع صفات قدسیہ نور نگاہ سیدنا محمد و مملکت سیدنا و سندنا
حضور مظفر حسین علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سجادہ نشین استاذ عالیہ فردوسیہ بہار شریف

و

امام علم و فن استاذ العلماء خیر الاذکیاء حضرت علامہ خواجہ مظفر حسین صاحب زید مجدہ پور نوی
کے نام موسوم کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں

مہاگر قبول افتد نہ ہے عز و شرف

شبیر پور نوی

تقریظ امام اعظم وفن استاذنا المکرم خیر الازکیاء حضرت علامہ خواجہ منظف حسین صاحب زید مجدہ ہا سی پور تہ

الحمد للہ والصلوٰۃ علی حبیبہ علی الہ واصحابہ اجمعین۔ زیر نظر کتاب ”التوضیح المنظف فی شرح کتاب القطبی“ کے بیاض کا بالاستیعاب تو نہیں البتہ افتتاحیہ صفحات کا بالامعان اور اگلے مختلف صفحات کا طائرانہ نگاہ سے دیکھنے کا موقع ملا۔ ماشاء اللہ خوب سے خوب تر پایا۔

ترجمہ نہایت سلیس و آسان اور شرح ایسی واضح کہ ذرا سی توجہ سے مطالب بہ آسانی حل ہو جاتے ہیں۔ عربی عبارتوں کو عراب سے مزین اور مغلق مقامات کو نہایت اچھوتے انداز میں سمجھایا گیا ہے۔ متن کی شرح اور شرح کی شرح کے در بیان بیانہ اور قولہ کے ذریعہ فرق پیدا کیا گیا ہے شواہد و امثال سے مشکل مسائل کو آسان سے آسان کر کیا گیا ہے۔ جو مجددہ تعالیٰ عصر حاضر کے انور طلبہ اور بہت سارے مدرسین کے لئے ایک نادر و نایاب تحفہ اور مشعل راہ ہے۔

اس کے مولف عزیز گرامی وقار مفتی محمد شبیر پورنوی رشیدی اشرفی سلمہ القوی ہیں۔ جن کا تعلیمی کچھ عرصہ میرے ساتھ گذرا۔ ذوق تحقیق، ہودت طبع ان کا ایک امتیازی شان تھا۔ عبارات کی گہرائی اور معانی کے عمیق سمندر میں غوطہ لگا کر موتیوں کا نکالنا جس سے طمانیت قلب حاصل ہوا ان کی عادت سی رہی۔ اسی کا مظہر ان کی یہ شرح اور اس کے علاوہ دوسرے شروعات بھی ہیں جو انجی بے پناہ مصروفیات کے باوجود زیور تصنیف و تالیف سے آراستہ کرتے رہے۔

مولیٰ تبارک و تعالیٰ سے دعا ہے کہ مولف شہیر کی اس سعی جمیل کا اجر جزیل اور دوسری شروعات کی طرح اس شرح کو بھی شرف قبول بخشے۔ آمین بجاہ سید المرسلین علیہ التیمہ والثناء۔
منظف حسین غفرلہ

علم منطق کی اہمیت و افادیت

منطق رئیس العلوم

ملا کتاب جلیبی علیہ الرحمہ نے کشف الظنون عن اسائی الكتب والفنون میں نقل کیا ہے کہ
قال الصمدیہان علم المنطق رئیس العلوم لانه حکم علی جمیع العلوم فی الصحیح والعمیق والقوة والضعف
یعنی شیخ ابو نصر فارابی نے علم منطق کو رئیس العلوم کہا ہے اس لئے کہ علم منطق صحت و سقم و قوت و ضعف میں تمام
علوم کا احکام ہے اور یہ چونکہ غیر مقصود بالذات و علوم کسبہ نظریہ و عملیہ کی تحصیل کا آلہ و ذریعہ ہے
اس لئے شیخ رتیں ابو علی بن سینا نے اس کو خادِم العلوم قرار دیا ہے۔

حجۃ الاسلام امام غزالی کا کہنا ہے کہ من لم یعرف المنطق فلا ثقہ لا فی العلوم اہلاً یعنی جو شخص علم
منطق سے اچھی طرح واقف نہ ہو وہ علوم میں قابل وثوق نہیں بلکہ شیخ ابو علی بن سینا نے تو یہاں تک لکھا ہے
کہ المنطق نعم العون علی ادراک العلوم مکملہا و قد ارض هذا العلم وجد منفعة من لم یعرفہ
یعنی علم منطق تمام علوم کے ادراک و تحصیل میں معین و مددگار ہے۔ کہ جو شخص اس کو سمجھ نہیں پاتا وہی اس کو چھوڑتا
اور اس کی منفعت سے انکار کرتا ہے۔

شیخ جلال الدین عارف رومی کا ارشاد ہے

منطق و حکمت زہرا مصلاح گزینہ اندکے باشد مباح

منطق کی مدح سرائی میں بعض یوں رطب اللسان ہے۔

ان ادمت ادراک العلوم بسرۃ فعلیک بالخواص القویم و منطق

ہذا المیزان العقول مرصع والخواص صلاح اللسان بمنطق

۱) لوگوں میں یہ وباعام ہے کہ منطق بیکار و بیکواس فن ہے اس کے پڑھنے

اور پڑھانے سے کوئی خاص فائدہ نہیں۔ ثبوت میں سیدنا امام اعظم ابو حنیفہ

منطق کے متعلق عام نظریہ

اور سیدنا امام شافعی وغیرہا ائمہ کرام کو پیش کرتے ہیں کہ ان لوگوں کے نزدیک اگر اس علم کی اہمیت ہوتی تو وہ لوگ اس کو ضرور حاصل کرتے اور ان سے اصطلاحات مناطقہ کا استعمال بکثرت ہوتا جس سے یہ واضح ہے کہ ”وہ مفید علم نہیں“۔ جواب اس کا یہ ہے کہ ان کی فطرتیں چونکہ سلیم اور جلیلتیں مستقیم تھیں اسلئے

منطق کے سیکھنے کی حاجت نہ تھی کیونکہ ان کا شمار ان اشخاص میں ہوتا تھا جن کو مؤید من اللہ یا من علمہم ضروری کہا جاتا ہے علاوہ ازیں ان لوگوں کا اصطلاحات مناطقہ کا استعمال نہ کرنا اس بات کی دلیل نہیں کہ انہیں اس کا علم نہیں تھا لہذا یہ گستاخی ہے۔ ایکونکہ ممکن ہے ان کو اس کا علم تھا لیکن اصطلاحات مناطقہ کا استعمال انہیں کیا ور نہ کہتے کہ ان کو نحو و صرف وغیرہ کا بھی علم نہیں تھا کیونکہ ان کے اصطلاحات متعارف بھی ان سے منقول نہیں اور منطق کی طرح انہیں بھی بیکار و بیکوار اس و ناسخا تیر کہتے! حالانکہ ان کے ضروری ہونے میں کسی کا کلام نہیں۔

(۲) لوگ عام طور پر منطق کا نام سن کر بلا سوچے سمجھے یہ کہہ دیتے ہیں کہ وہ مفید اذہان و مغرب عقائد

و اصول ہے جیسا کہ شاعر کا قول ہے

دع منطقاً فیہ الفلاسفۃ الاولیٰ نہلت عقولہم بجم غرق

واجع الی نحو البلاغۃ واعتبر! ان البلاء موکل بالمنطق

یہ نظریہ کوئی موجودہ نہیں بلکہ شاہ توران عبد اللہ ازبک کے زمانہ میں جب ملا عصام الدین اسفہانی کے ذریعہ اس علاقہ میں منطق کا اثر تیزی سے بڑھا تو ملا عبد القادر بدایونی لکھتے ہیں کہ قاضی ابوالمعالی نے ملا عصام کو ان کے طلبہ کے ساتھ ماوراء النہر سے نکلوا دیا اور نامشروعیت تعلیم و تعلم منطق و فلسفہ کو ثابت کر دیا ہے اسی پر بس نہیں بلکہ ایک روایت یہ دیکھا یا کہ ”بکانغدرے کہ منطق درال نوشتہ ہا شند استنما نمایند ہا کے نیست“ یہ روایت فقہ کی کتاب جامع الرموز کی ہے کہ ”بجوذا الاستنماء باوراق المنطق یعنی منطق کے اوراق سے استنما جاتا ہے۔“

مگر یہ خیال بالکل فاسد و غلط ہے اس لئے کہ علم منطق کی ایجاد نظری و فکری غلطی کے انسداد کے لئے ہے کہ اگر اس کے قواعد و ضوابط کی رعایت و پابندی کی جائے تو رائے انسانی غلطی سے محفوظ رکھی ہے لہذا اس علم کا مقصد اصلی اصلاح عقل و تصحیح فکر ہے اور ظاہر ہے یہ بہترین مقہود ہے۔ مخلوقات عالم پر انسان کی

اشرفیت و بزرگی کی وجہ صرف عقل ہے اور جو فن عقل جیسے لطیف ترین جوہر کی اصلاح کرے اس کو مفید عقل کہنا ہے ہودگی و نا فہمی نہیں تو اور کیا ہے؟ اگر کوئی اس کو اس کے صحیح عقیدہ کے خلاف استعمال کرے تو یہ اس کا خود قصور ہے نہ کہ فن کا!

عاب المنطق قوم لا عقول لهم ! وليس له اذا عابوه من ضرر

بما شمس الضیاء والشمس طالعة ان لا یری ضوءها من لیس ذلیعہ

(۳) لوگوں میں یہ بھی مشہور ہے کہ علم منطق بہت ہی خامض و دقیق و دشوار فن ہے لیکن یہ امر کسی حد تک تسلیم کیا جاسکتا ہے مگر اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ دنیا میں کوئی فن آسان نہیں بلکہ ہر فن کے حصول میں عرق ریزی و جانفشانی کرنی پڑتی ہے اس میں منطق ہی کی کیا تخصیص ہے؟ البتہ اس کا تعلق ہونکہ ذہن و دماغ سے ہے اس لئے اکثر اس سے کم سابقہ پڑتا ہے یا اس لئے کہ نا آموز طلبہ اس فن کی ابتدائی کتابوں کو پڑھے بغیر اوچی کتابوں کو پڑھنے لگتے ہیں اس لئے کہ نا آموز طلبہ ہوتے ہیں لہذا یہ قصور پڑھنے اور پڑھانے کا ہے فن کا نہیں۔ بلا وجہ فن کو دشوار و کٹھن کہہ کر طلبہ کو نفرت دلانا ہے۔

یہ دور ایسا پُر فن و پُر آشوب آگیا ہے کہ ایمان کا بچا باثری مشکل ہو گیا

دور حاضر میں منطق کی ضرورت

ہے ہر طرف فرق باطلہ و مذاہب شیعہ دن بدن بڑھتے جا رہے ہیں

- ہی ایک علم ہے جس کے ذریعہ اپنے ایمان و اسلام کی دولت کو صحیح طور پر محفوظ و مامون رکھ سکتے ہیں کیونکہ اس کے اندر ایسی دلائل و براہین ہیں کہ جن کے ذریعہ عقانیت و صداقت کو مکمل طور پر ثابت کر سکتے ہیں اور یہ دوسرے علوم میں نہیں ہے اسی وجہ سے امام غزالی نے منطق کی افادیت کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں حتی قال البعض انه فرض کفایہ و روی عنه البعض انه فرض عین یعنی بعض نے تو یہاں تک کہا ہے کہ منطق کا پڑھنا فرض ہے کفایہ ہے اور بعض سے مروی ہے کہ وہ فرض عین ہے۔

مصنف رسالہ شمس

نام و لقب

نام علی کنیت ابوالحسن لقب نجم الدین اور والد کا نام عمر اور دادا کا نام علی ہے حکیم دبیران سے مشہور ہیں آپ چونکہ مقام قزوین کے باشندہ تھے اس لئے آپ کو قزوینی کہا جاتا ہے نسبت میں آپ کا تہی بھی کہے جاتے ہیں۔ آپ محقق نصیر الدین طوسی متوفی ۴۷۲ھ کے ارشد تلامذہ میں سے ہیں موصوف نے مراغہ میں جو رمد خانہ کی بنیاد ڈالی تھی اس مہم میں علامہ قزوینی بھی شریک تھے۔

تصانیف

آپ کی تصنیفات یہ چند کتابیں ہیں (۱) جامع الدقائق فی کشف الحقائق (۲) عین القواعد (۳) بحر الفوائد شرح عین القواعد (۴) قاضی افضل الدین محمد خوئی کی کتاب غوامض الافکار کی شرح کشف الاسرار (۵) حکمۃ العین (۶) امام فخر الدین رازی کے ملخص کی شرح المنصص وغیرہ بلند پایہ کتابیں آپ ہی کی تصنیفات ہیں (۷) منطق میں مختصر رسالہ شمس یہ بھی آپ ہی کا ہے جو مختصر اور گھٹوس اور بہت مقبول و متداول ہے جو مذاکرہ میں داخل درس ہے۔ اس رسالہ کو اپنے فواجہ شمس الدین محمد کے لئے لکھا تھا اسی مناسبت سے اس کا نام شمس رکھا گیا۔

وصال

تاریخ وصال میں دو قول مروی ہیں ماہ کے متعلق صاحب تاریخ محمدی نے رجب المرجب اور صاحب فوات الوفیات نے رمضان المبارک بیان کیا ہے اور سن کے متعلق ایک قول ۴۷۵ھ

اور دوسرا قول ۴۷۶ھ ہے۔

رسالہ شمس کے شروع و کواشی

(۱) شرح شمس مصنف محمد بن محمد قطب الدین رازی متوفی ۴۷۶ھ (۲) سعدیہ مصنف سعد الدین بن عمر تفتازانی متوفی ۷۹۱ھ (۳) شرح شمس مصنف

شیخ علاء الدین علی بن محمد مشہور بمصنف متوفی ۹۳۰ھ (۴) شرح شمس مصنف شیخ جلال الدین محمد بن احمد علی متوفی ۸۶۴ھ (۵) شرح شمس مصنف احمد بن عثمان ترکمان جرجانی متوفی ۸۴۴ھ (۶) شرح شمس مصنف ابو محمد زین الدین عبدالرحمن بن ابوبکر بن العینی متوفی ۸۹۴ھ (۷) شرح شمس مصنف شیخ محمد بن موسیٰ بسنوی متوفی ۱۲۵ھ (۸) شرح شمس مصنف سید محمد بن سید علی ہمدانی متوفی ۹۸۴ھ (۹) حاشیہ شمس مصنف شیخ نواز الدین بن محمد

احمد آبادی متوفی ۱۱۵۵ھ (۱۷۴۱ء) قمریہ حاشیہ شمسہ مصنفہ لبعض الافاضل

شارح رسالہ شمسہ

نام و نسب نام محمد کنیت ابو عبد اللہ اور لقب قطب الدین تھانی ہے والد کا نام بھی محمد ہے رازی رے کی طرف منسوب ہے جو بلاد ولیم کا ایک شہر ہے۔ سنہ پیدائش غالباً ۶۹۲ھ ہے شیخ جلال الدین سیوطی نے بغیۃ الوعاة میں اور طاش کبریٰ زادہ رونی صاحب مفتاح السعاده نے اور صاحب کشف الظنون نے ان کا نام محمود بتایا ہے۔

صاحب مفتاح السعاده نے لکھا ہے کہ قطب الدین رازی مصنف قطبی اور قطب الدین شیرازی شارح حکمۃ الاشراق و مصنف درۃ التاج یہ دونوں ہم نام و ہم عصر عالم ایک ہی زمانہ میں شیراز کے ایک مدرسہ میں استاذ مقرر ہوئے بالائی منزل میں شیرازی پڑھاتے تھے اس لئے ان کو قطب الدین فوقانی کہا جاتا ہے اور نچلی منزل میں قطب الدین رازی درس دیتے تھے اس لئے ان کو قطب الدین تھانی کہا جاتا ہے

ابن شہبہ نے طبقات الشافعیہ میں لکھا ہے کہ موصوف نے اپنے علاقہ میں رہ کر علوم عقلیہ حاصل تحصیل علوم کیا اور علوم شرعیہ سے بھی استفادہ کیا اور عہدہ وغیرہ سے علمی کمالات حاصل کی پھر دمشق چلے گئے اور اخیر وقت تک وہیں قیام پذیر رہے۔ مفتاح السعاده میں ہے کہ آپ نے اکل الدین بابر قی صاحب عنایت کے ساتھ قاہرہ میں اور شیخ شمس الدین اصیہائی سے بھی پڑھا ہے۔

علامہ تاج الدین سبکی طبقات کبریٰ میں موصوف کے متعلق لکھتے ہیں امام مبرز فی المعقولات اشہر ائمہ و کبار متقی یعنی معقولات میں آپ چوٹی کے امام تھے، آپ کا نام مشہور ہے اور دور دراز تک آپ کی شہرت ہے اس کے بعد لکھا ہے کہ جب یہ ۷۴۳ھ میں دمشق پہنچے اور ہم نے ان سے بحث و مباحثہ کیا تو منطق و حکمت میں امام اہل معانی و بیان و علم تفسیر کا بہترین عالم پایا۔

درس و تدریس آپ درس و تدریس میں مہارت تامہ رکھتے تھے۔ آپ کے حلقہ درس میں شامل ہونے والے اکثر لوگ آسمان علم و فضل پر مہر چھاں تاب بن کر نمود الہ ہوئے سعد الدین جیسی شخصیت نے آپ سے استفادہ کیا اور عقیق وقت علامہ جلال الدین دوانی بھی آپ ہی کے

شاگرد رشید ہیں جن کے متعلق نہایت الخواطر ہیں یہ الفاظ ہیں اُحد العلماء المشہورین بالدرس والافادۃ، یعنی درس و افادہ میں جو علماء مشہور ہیں آپ ان میں ایک سربر آوردہ عالم تھے

بعض نے قطب الدین رازی کو معنی المسکٹ مانا ہے مگر قرین قیاس یہ ہے کہ آپ شافعی المذہب تھے۔

مسکٹ

آپ نے اس دنیا میں چوتھ (۴۲) سال کی عمر پائی ۶ ذوقعدہ ۷۶۶ جو میں اس قطب وقت کو پھر د خاک کیا گیا۔ حافظ بن کثیر اور جلال الدین سیوطی نے سن وفات یہی بیان کیا ہے جب کہ کچھ لوگوں نے اس کے علاوہ بھی بیان کیا ہے۔

وصال پر ملال

بہت سی عمدہ اور نافع کتابیں آپ نے تصنیف کی جن سے بقول علامہ فرنگی علی آپ کی جودت طبع و استقامت فہم کا پتہ چلتا ہے (۱) لوامع الاسرار شرح مطابع الانوار منطق۔

تصنیفات

وحکمت میں عظیم القدر و کثیر النفع کتاب ہے (۲) محاکات شرح اشارات معنی نیر الدین طوسی اور امام فخر الدین رازی نے بھی سینا متوفی ۶۲۸ جو کی کتاب الاشارات والتنبہات کی شرح لکھی ہے اور صاحب کتاب پر نقض و معارضہ بحث و مباحثہ وغیرہ کی ہے اسی وجہ سے بعض حضرات نے امام فخر الدین رازی کی شرح کو جرح سے تعبیر کیا ہے (۳) رسالہ قطبیہ (۴) حواشی کشاف تا سورۃ طہ (۵) شرح الحادی الصغیر۔ یہ چار ضخیم جلدوں میں ہے پھر بھی بقول ابن رافع نامکمل ہے۔ ۷۰ قطبی۔

یہ شرح شمسہ آپ کی مقبول و مشہور کتاب ہے جو تصنیف کے دن سے آج تک داخل درس

قطبی

ہے بلکہ بقول ملا عبد العاد بدایونی "قبل ازیں بغیر از شرح شمسہ و شرح محائف از منطق و کلام در ہند شائع نہ بود" نویں صدی کے آخر تک منطق میں قطبی اور کلام میں شرح محائف کے علاوہ کوئی اور کتاب شائع ہی نہ تھی یعنی لازمی طور پر نہایت ختم کرنے والوں کو معقولات کی جن کتابوں کا پڑھنا ضروری تھا وہ صرف یہی تھا۔

(۱) حاشیہ از مولانا فاضل سمرقندی (۲) حاشیہ از مولانا عصام الدین ابراہیم بن عوشاہ

اسفہانی (۳) حاشیہ از مولانا خلیل بن محمد قرمانی رضوی (۴) حاشیہ از علامہ عبدالحکیم

سماکوٹی (۵) حاشیہ از میر سید شریف جہجانی (۶) حاشیہ از شیخ و مہبہ الدین بن نصر اللہ بن عماد الدین گجراتی

(۷) حاشیہ از مولانا بکر کت اللہ بن محمد احمد اللہ بن محمد نعمت اللہ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - اِنَّ اَبَهٰی دُرِّ نَظْمٍ بِنَاكِ الْبَيَانِ

ترجمہ: — اللہ کے نام سے شروع جو بڑا مہربان نہایت رحم والا - بے شک موتیوں میں سب سے بہترین موتی جو بیان کے پوروں سے پروئے جاتے ہیں -

تشریح: — قولہ بسم - اللہ ربُّ محمدٍ صلی علیہ وسلم - نحنُ عبادُ محمدٍ صلی علیہ وسلم - یہ خطبہ اس شرح کا ہے جو قطبی کے نام سے موسوم ہے جس کا مصنف قطب الدین رازی ہیں اور وہ خطبہ جو بعد میں آنے والا ہے وہ اس متن کا ہے جس کا نام شمس ہے - اس کا مصنف نجم الدین عمر قزوینی ہیں جنہوں نے اپنے عزیز خواجہ شمس الدین کے نام سے موسوم کیا ہے اور چونکہ جو تسمیہ شرح تہذیب و شرح جانی میں مذکور ہے وہی یہاں بھی ہے اس لئے یہاں اس کی وضاحت نہیں کی گئی - کیونکہ اس کی وضاحت ان دونوں کی شرح التشریح المنیب اور نوادر النعمی میں تفصیل سے گذر چکی ہے لیکن جو حمد یہاں مذکور ہے وہ ان دونوں میں نہیں اس لئے یہاں اس کی وضاحت تفصیل سے بیان کی جاتی ہے -

قولہ اَبَهٰی :- اسم تفضیل ہے جو مشتق ہے بجائے جس کا معنی ہے عمدہ، لطیف، فائق - دُرِّ بضم اول و فتح دوم جمع ہے درۃ کی جس کا معنی ہے بڑا و صاف و شفاف موتی لیکن دُرِّ مجرد عن التاء جمع ہے اور نہ اسم جمع بلکہ اسم جنس ہے جو قلیل و کثیر دونوں کے لئے بولا جاتا ہے -

تسمیہ کے بعد ہی حمد کو بیان کرنا چاہیے لیکن یہاں پہلے اس کی خوبیوں کو بیان کیا گیا ہے پھر حمد کو اس کی وجہ یہ کہ حمد کے شروع کرنے والے کو رغبت دلانا مقصود ہے تاکہ وہ اس سے غفلت نہ ہو کر شوق و حضور کے ساتھ حمد بیان کرے کیونکہ شوق و انتظار کے بعد جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ ذہن میں راسخ ہو جاتی ہے -

قولہ نظم :- مشتق ہے نظم سے اور وہ نام ہے موتی کو دھلگے میں پروئے کا اور نظم بالتاء مفت ہے دُرِّ کی جب کہ بالياء بھی منقول ہے اس تقدیر پر وہ ابھی اسم تفضیل کی صفت ہوگا لیکن جمع تقدیر اول ہے کیونکہ اسم تفضیل کی وضاحت نکرہ کی طرف اس وقت ہوتی ہے جب کہ نکرہ کو کسی صفت کیساتھ خاص ہے

کر دیا جائے چنانچہ زید افضل رحلین عالم درست نہیں۔

قولہ بیان :- بیان بفتح باء انگلیوں کے پوروں کو کہا جاتا ہے اس میں باء استعانت کے لئے آیا ہے اور بیان بفتح باء وہ کلام فصیح ہے جو دل کی آواز کی وضاحت کرے۔ اس عبارت میں جو استعارات مذکور ہیں وہ اہل فہم پر مخفی نہیں۔ کیونکہ استعارات جمع ہے استعارہ کی اور استعارۃ لغت میں طلب عار یہ کو کہا جاتا ہے اور اصطلاح میں نام ہے ادوات شئی کو ذکر کئے بغیر کسی شئی کو دوسری شئی کے ساتھ تشبیہ دینے کا۔ اس کی چار قسمیں ہیں (۱) استعارہ بالکنایہ (۲) استعارہ مصرعہ (۳) استعارہ تخیلیہ (۴) استعارہ ترشیحیہ۔ استعارہ بالکنایہ وہ ہے کہ صرف مشبہ کو بیان کر کے اس سے مشبہ مراد لیا جائے، وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں مشبہ بہ کنایہ یعنی ضمناً سمجھا جاتا ہے مراد نہیں۔ استعارہ مصرعہ وہ ہے کہ مشبہ بہ کو بیان کر کے اس سے مشبہ مراد لیا جائے وجہ تسمیہ یہ کہ اس میں مشبہ بہ کو مصرعہ بیان کیا جاتا ہے۔ استعارہ تخیلیہ وہ ہے کہ مشبہ بہ کے مناسبات میں سے اقویٰ تر مناسب کو مشبہ کے لئے ثابت کیا جائے۔ وجہ تسمیہ یہ کہ اس سے مشبہ بہ کا خیال پیدا ہو جاتا ہے استعارہ ترشیحیہ وہ ہے کہ مشبہ بہ کے مناسبات میں سے ضعیف تر مناسب کو مشبہ کے لئے ثابت کیا جائے وجہ تسمیہ یہ کہ ترشیح چونکہ لغت میں مادہ کا اولاد کو تھوڑا تھوڑا دودھ پلا کر قوی بنانے کو کہا جاتا ہے اس لئے اس قسم کو بھی ترشیحیہ کہا جاتا ہے کہ اس سے بھی مشبہ بہ کا تھوڑا تھوڑا علم ہو جاتا ہے پس یہاں لفظ بیان کا ذکر استعارہ بالکنایہ ہے۔ کیونکہ بیان کو انگلیوں کے ساتھ تشبہ دیا گیا ہے اور بیان جو انگلیوں کے مناسبات سے قوی تر ہے۔ اس کو ثابت کرنا بیان کے لئے تخیل ہے اور موتیوں کا ذکر تہریج ہے کیونکہ اس سے کلمات کو تشبیہ دی گئی ہے۔ ہر ف موتیوں کو بیان کر کے اس سے مشبہ کا ارادہ کیا گیا ہے اور ابھی جو کہ موتیوں کے مناسبات سے قوی تر ہے اس کو کلمات کے لئے ثابت کرنا تخیل ہے اور نظم جو کہ موتیوں کے مناسبات سے ضعیف تر ہے اس کو کلمات کے لئے ثابت کرنا ترشیح ہے پس علیہ العبارة الآتیہ۔

وَأَذْهَىٰ نَهْرٌ تُلْهُ فِي أَسْدَانِ الْأَذْهَانِ

ترجمہ :- — اور کلیوں میں سب سے رنگین کلی جو ذہنوں کے استینوں میں بکھردری جاتی ہے

تشریح: — قولہ ازہر :- وہ معطوف ہے ابھی دُرُ پرید۔ وہ باب نصر بنصر سے اسم تفضیل بمعنی رنگ پکڑنا ہے چنانچہ مسلم شریف و ترمذی شریف میں سیدنا عبداللہ بن عمر سے مروی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی عن یحیٰ النخل حتیٰ ترمو، یعنی درخت پر پھل کی بیج رنگ پکڑنے سے پہلے منوع ہے۔ بعض نسخہ میں ازہر راکے ساتھ منقول ہے جو زر بن مر سے اسم تفضیل بمعنی روشن و رنگین ہونا ہے۔

قولہ زہر :- زہر بفتح زاء سکون حایا فتح حایا بر وزن فہر اسم جنس ہے جس کا معنی ہے گلاب کی کلی۔ میر صاحب نے اس کو اسم جنس بمعنی گلاب مانا ہے بعض لوگوں کا خیال ہے وہ بضم زاء فتح حاد دُر کے وزن پر زہرۃ بمعنی سفیدی کی جمع ہے کیونکہ فعلۃ بضم فا و سکون عین کی جمع فعل کے وزن پر آتی ہے جیسے رکتۃ و درۃ کی جمع لیکن مسعود و مشہور پہلا ہی قول ہے۔

قولہ تشر: مشتق ہے تشر سے جو نظم کا ضد ہے نظم کی طرح تشر میں بھی دو صورتیں ممکن ہیں۔ تاو کے ساتھ وہ زہر کی صفت ہے اور یاء کے ساتھ وہ ازہر کی صفت ہے لیکن میم اول ہے جیسا کہ گذرا۔

قولہ اردان :- جمع ہے رُدن بضم راء و سکون دال کی جس کا معنی ہے استین کا سرا اور اذہان جمع ہے ذہن کی اور وہ آدمی کی اس قوت کو کہا جاتا ہے جس میں اشیاء کی صورتیں چھتی ہیں خواہ وہ صورتیں مصورات کی ہوں یا معقولات کی۔ بعض نے اس کا معنی یہ بیان کیا ہے کہ علوم کو حاصل کرنے کے لئے نفس میں جو استعداد پائی جاتی ہے اس استعداد کو ذہن کہا جاتا ہے اس میں اگر جوہد پائی جائے تو اس کو فطانت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور اگر جوہد نہ پائی جائے تو اس کو غباوت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

حَمْدُ مُبْدِعِ النُّطْقِ الْمَوْجُودَاتِ بِآيَاتِ وَجُوبِ وَجُودِهِ وَشُكْرُ مَنْعِهِ
اَعْرَاقِ الْمَخْلُوقَاتِ فِي بَحَارِ اَفْضَالِهِ وَجُودِهِ

تس جملہ :- — مبدع کی حمد ہے جس نے تمام موجودات کو اپنے واجب الوجود ہونے کی نشانیوں کے ساتھ گویائی دی اور ایسے منعم کا شکر ہے کہ جس نے مخلوقات کو اپنے جوہد و بخشش کے سمندروں میں ڈلو دیا تشریح: — قولہ حمد :- مرفوع ہے اس لئے کہ ماقبل میں جو ان مذکور ہے وہ اس کی خبر ہے

حمد کہتے ہیں نعمت یا غیر نعمت کے عوض زبان سے اختیاری خوبیوں کو بقصد تعظیم بیان کرنے کو چنانچہ اگر کوئی شخص بکر فاضل بول کر بکر کی توہین کی ارادہ کرے تو وہ کلام اگرچہ لغت کے اعتبار سے حمد ہوگا لیکن اصطلاح کے اعتبار سے نہیں شکر کا معنی آگے مذکور ہے لیکن مدح کہتے ہیں نعمت یا غیر نعمت کے عوض زبان سے خوبیوں کو بیان کرنا وہ خوبیاں اختیاری ہوں یا غیر اختیاری۔ تفصیلات التشریح المنیب میں دیکھیے۔

قولہ مبدع :- مشتق ہے ابداع سے لغت میں اس کا معنی ہے عدم نظیر اور اصطلاح میں کہتے ہیں کسی شئی کو عدم سے وجود کی طرف بغیر مادہ کے پیدا کرنے کو۔ انطق الموجدات اس کی صفت موصیہ ہے جو مبدع کے معنی کو بیان کرتا ہے۔

قولہ انطق :- انطق النطاقاً گویا کرنا۔ وہ ماخوذ ہے نطق سے جس کا استعمال نطق ظاہری و باطنی یعنی گفتگو اور فہم و ادراک کلمات پر بھی ہوتا ہے۔ موجدات پر الف لام استغراقی ہے اس لئے اس کا ترجمہ تمام موجدات کیا گیا ہے۔ موجدات سے مراد آسمان و زمین اور جو چیزیں دونوں میں ہیں۔ آیات جمع آیت بمعنی علامت ہے اور آیات میں باء طرف بجا برائے تعدیہ ہے اور وہ برائے سببیت بھی ہو سکتا ہے لیکن اس تقدیر پر انطق کا مفعول ثانی بالواسطہ محذوف ہوگا۔ آیات سے یہاں مراد وہ چیزیں ہیں جو اسی امر پر دلالت کرتی ہیں کہ ہر اللہ تعالیٰ کی ذات واجب الوجود ہے اور باقی تمام ممکنات ہیں۔

قولہ شکر :- وہ بھی مرفوع ہے اس لئے کہ وہ معطوف ہے حمد مبدع پر جو خبر الگ ہونے کے وجہ سے مرفوع ہے۔

شکر اس تعریف کو کہتے ہیں جو ایسا کام کیا جائے کہ جس سے منعم کی تعظیم ہو خواہ زبان سے اس کا ذکر حسن ہو یا دل سے اس کی تحیت و عقیدت ہو یا کسی دوسرے اعضاء سے کوئی عمل و خدمت ہو۔ تفصیل التشریح المنیب میں دیکھیے۔

قولہ منعم :- اسم فاعل بمعنی نعمت دہندہ ہے۔ غرق بمعنی ڈبو دینا۔ اس کی صفت موصیہ ہے کہ رب قدیر اس طور پر نعمت دینے والا ہے کہ اس نے تمام مخلوقات کو جو دو احسان اور فضل و بخشش کے دریاؤں میں ڈبو دیا۔ بحار بکسر جمع ہے بحر بمعنی دریا کی افضال جمع ہے فضل کی اور وہ اس احسان کو کہتے

ہیں جو سوال کرنے کے بعد ہوتا ہے اور جو اس فائدہ پہونچانے کو کہتے ہیں جو اس کے لئے مناسب ہو جس کو فائدہ پہونچایا جائے لیکن وہ نہ کسی غرض سے ہو اور نہ کسی کے عوض اور نہ سوال کرنے کے بعد ہو۔
 خیال رہے کہ منعم کو شکر کے ساتھ اور مبدع کو حمد کے ساتھ بیان کرنے میں ایک لطیف مناسبت کی طرف اشارہ ہے کہ منعم کے مفہوم میں نعمت کا اعتبار ہے اس لئے اس کو شکر کے ساتھ بیان کیا گیا۔ نیز اس میں متن کی اتباع بھی ہے چنانچہ کہا گیا الحمد للہ الذی ابدع نظام الوجود الخ۔

تَلَاؤُ فِي ظُلْمٍ الْيَلِيَّ اِنْوَارِ حِكْمَةٍ الْبَاهِيَةِ وَاسْتِنَارَ عَلَى صَفْحَاتِ الْاَيَّامِ اَنَارَ سُلْطَنَةِ الْعَالَمِ

ترجمہ: _____ اس کی غالب حکمتوں کی روشنیاں راتوں کی تاریکیوں میں چمک اٹھیں اور اس کی غالب سلطنت کے آثار زمانے کے صفحات پر روشن ہو گئے۔
 تشریح: _____ قولہ تَلَاؤُ:۔ یہ جملہ متالف ہے ممکن ہے یہ منعم کی دوسری صفت ہو۔ تَلَاؤُ ماضی معروف کا صیغہ ہے جو مشتق ہے تَلَاؤُ باب تفعّل سے معنی ستارہ یا بجلی کا چمکنا یا روشن ہونا۔ ظلم بضم اول وفتح ثانی جمع ہے ظلمۃ بمعنی تاریکی کی اور یلای جمع ہے یل بمعنی رات کی اور انوار ترکیب میں فاعل ہے تَلَاؤُ کا وہ جمع ہے نور بضم نوں کی اور نور وہ ہے جو بالذات روشنی دینے والا ہو جیسے سورج یا کسی واسطہ سے دوسرے کو روشن کرنے والا ہو جیسے چاند اور شبہ اور اس کی تعریف وہ کیفیت ہے جو لذاتہا ظاہر ہو اور اس کے توسط سے دوسرے بھی ظاہر ہو جائے۔

قولہ واستنار:۔ معطوف ہے تَلَاؤُ پر۔ وہ بھی ماضی معروف کا صیغہ ہے جو مشتق ہے استنار بمعنی روشن ہونے سے اور صفحات جمع ہے صفوہ بالفتح کی جو کسی چیز کے چہرہ کو کہا جاتا ہے اور ایام جمع ہے یوم بمعنی دن کی اور آثار ترکیب میں فاعل ہے استنار فعل کا۔ اور آثار جمع ہے اثر بفتح تین بمعنی علامت کی اور سلطنت بمعنی مملکت ہے اور وہ زندہ کرنا اور موت دینا اور عزت و ذلت دینا ہے وغیرہ وغیرہ۔ آثار سلطنتہ سے مراد وہ ہے جو سلطنت پر حیات و موت وغیرہ مرتب ہوتی ہیں۔ قاہرہ ترکیب میں صفت ہے

سلطنت کی وہ اسم فاعل بمعنی غالب ہے

نَحْمَدُكَ عَلَى مَا أَوْلَانَا مِنْ بَلَاءٍ أَنْزَلْتَ رِيَاضَهَا وَنَشْكُرُكَ عَلَى مَا أَعْطَانَا مِنْ نِعْمَةٍ
أَنْزَعْتَ حَيَاضَهَا

ترجمہ: — ہم اس کی تعریف کرتے ہیں اس پر کہ اس نے ہم کو ایسی نعمتیں عطا فرمائی کہ باغات کلی و اڑھو گئے
اور ہم اس کا شکر ادا کرتے ہیں اس پر کہ اس نے ہم کو ایسی نعمتیں دی کہ جن کے حوض بھر گئے۔

تشریح: — قولہ نَحْمَدُكَ: حمد کو دوبارہ بیان کرنے کی وجہ یہ کہ ارکان حمد جو چار ہیں (حامد، محمود، حمد، محمود علیہ) ماقبل میں ہر امت جو تکمیل میں ہی کا ذکر تھا حامد کا نہیں اس لئے اس عبارت سے چاروں کو بیان کیا گیا دوسری وجہ یہ کہ واجب تعالیٰ کی حمد و شکر کیوں بیان کی جاتی ہے؛ ماقبل میں اس کی علت کا بیان تھا اسی وجہ سے مخدہ سے پہلے واو عطف کو بیان نہیں کیا گیا کہ علت پر معلول کا عطف نہیں ہوتا
قولہ عَلَى مَا أَوْلَانَا: وہ حمد جو نعمت کے مقابل ہو اقویٰ ہوتی ہے اس حمد سے جو نعمت کے

مقابل نہ ہو اس لئے حمد کیساتھ اس نعمت کو بھی بیان کیا گیا۔ اَوْلَانَا ماضی کا صیغہ ہے جس کے ساتھ مفعول کی ضمیر متصل ہے وہ مشتق ہے ایلاء بمعنی اعطاء سے اور لفظ ما موصول بھی ہو سکتا ہے۔ اور مصدر یہ بھی
لیکن مصدر یہ ہونا لفظاً اور معنی زیادہ بہتر ہے لیکن لفظاً اس لئے کہ اس وقت حذف عائد کا محتاج نہ ہوگا
اور معنی اس لئے کہ حمد جو انعام پر ہوتی ہے اولیٰ ہے اس حمد سے جو نعمت پر ہوتی ہے اور لفظاً من بتقدیر اول
بیانیہ ہے اور بتقدیر دوم ابتدائیہ یا تبعیضیہ ہے۔

قولہ الْآءِ: الْآءِ اور نِعْماء دونوں مترادف الفاظ ہیں لیکن الْآءِ جمع ہے الی بکسر ہمزہ کی اور نِعْماء اسم
جمع بمعنی نعمت ہے اور الْآءِ کا اطلاق نعمت ظاہری پر ہوتا ہے اور نِعْماء کا نعمت باطنی پر اور ازہر متشتق ہے انھا
سے جس کا معنی ہے کسی چیز کا کلی والا ہونا اور ریاض اس کا فاعل ہے وہ جمع ہے روض کی اور وہ زمین ہے
جو مختلف پودوں سے مزین ہو۔ اور اس کی ضمیر راجع ہے الْآءِ کی طرف اور جملہ ازہر ریاضہا صفت ہے

آلاء کی یاد اس سے حال واقع ہے۔

آلاء کو خفت کے ساتھ تشبیہ دیا گیا ہے پس وہ استعارہ بالکنایہ ہے اور ریاض کو اس کیلئے ثابت کرنا تخیل اور از ہاد کو ثابت کرنا تشریح ہے۔

قولہ لشکرًا :- شکر کا معنی ماقبل میں گذرا اور آنے والی عبارت علی ما أعطانا من نعمای تو فیج بیان مذکور سے عیاں ہے۔ اترعت ماضی جمول ہے جو مشتق ہے از راع بمعنی پر کرنے سے اور جملہ صفت ہے نعماء کی اور حیافہا مرفوع ہے اس بناء پر کہ اترعت کے فاعل کا قاتمقام ہے اور اس کی ضمیر نعماء کی طرف راجع ہے حیاض جمع ہے حوض کی۔ حوض اس گہری زمین کو کہتے ہیں جہاں پانی بکثرت موجود ہو۔

وَسْأَلُهُ أَنْ يُفِيضَ عَلَيْنَا مِنْ زُلَالٍ هَذَا يَتِمُّ وَيُوفِقُنَا لِلْعُرُوجِ إِلَى مَعَارِجِ عَنَائِيهِ وَأَنْ يَخْتَصِمَ رَسُولُهُ مُحَمَّدٌ الْأَشْرَفُ بِالْفَضْلِ الصَّلَوَاتِ وَاللَّهُمَّ السَّجْدِينَ وَاصْحَابَهُ
الْمُنْتَخَبِينَ بِكُلِّ التَّحِيَّاتِ

ترجمہ :- اور ہم اس سے سوال کرتے ہیں کہ وہ ہم پر اپنی ہدایت کے عمدہ پانی کو بہائے اور اپنی عنایت کی بلند یوں تک پہنچنے کی توفیق دے اور یہ کہ وہ اپنے رسول مقبول محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو جو کہ تمام مخلوقات میں سب سے اشرف و اعلیٰ ہیں افضل صلوات کے ساتھ مخصوص فرمائے اور آپ کے مکرم آل اور برگزیدہ اصحاب کو کامل ترین تحیات و برکات سے نوازے۔

تشریح :- قولہ نسأله :- معطوف ہے گذشتہ عبارت نجمہ الخ پر۔ نسأل کا تعلق آنے والے ان تین جملوں کے ساتھ ہے (۱) ان یفیز (۲) یوفقنا (۳) ان یختصم فیض مشتق ہے فیض سے جو بمعنی بہنا ہے چنانچہ بولا جاتا ہے فاض الماء فیضاً ویوفیہ اذ اکثر حتی سال من بجانب الوادی۔ زلال کا معنی ہے میٹھا صاف پانی اس کی اضافت لفظ ہدایت کی طرف از قبیل اضافة المشبہ الی المشبہ ہے لہذا معنی یہ ہوا کہ بہائے ہم پر اپنی ہدایت جو میٹھا صاف پانی کی طرح ہے۔

قولہ ہدایۃ :- ہدایت کی مختلف صورتیں ہیں (۱) ہدایت الہامی (۲) ہدایت احسانی (۳) ہدایت عقلی (۴) ہدایت استدلالی (۵) ہدایت انبیائی۔

ہدایت الہامی وہ ہے مثلاً بچہ کا خود بخود پستان چوسنا کہ بغیر تملک اس کے دل میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے آجانا ہے۔ ہدایت احسانی وہ ہے جب کہ انسان کے حواس ظاہرہ و باطنہ قوی ہو جاتے ہیں تو اس کے ذریعہ چیزوں کے خیر و شر کا امتیاز کرتا ہے۔ ہدایت عقلی وہ ہے کہ جس چیزوں کا ادراک حواس نہیں کر سکتا تو عقل ان کا ادراک کرتی ہے۔ ہدایت استدلالی وہ ہے جو نظری دلائل سے چیزوں کا ادراک کیا جاسکے۔ ہدایت انبیائی وہ ہے کہ انبیاء کرام کے بتانے پر چیزوں کا ادراک کیا جاتا ہے۔ ہدایت انبیائی کی دو قسم ہیں عام و خاص۔ عام وہ ہے کہ خیر و شر کی راہ ظاہر و واضح کر دیا جاتے۔ کہ مراد سمجھنے میں کسی قسم کی دشواری پیش نہ آئے اور خاص وہ ایک نور ہے جو عالم نبوت یا عالم ولایت سے کسی قسم کی قوت مدد پر روشن ہوا اور اس پر چیزوں کی حقیقتیں اس طرح واضح کر دی جاتیں جیسا کہ وہ نفس الامری میں ہیں۔

قولہ یوفقنا۔ معطوف ہے گذشتہ عبارت یفییض پر۔ یوفقنا مشتق ہے توفیق سے اور توفیق کا معنی ہے اسباب کو مطلوب غیر کی جانب متوجہ کرنا۔ وہ بواسطہ لام متعدی کیا گیا ہے۔ عروج کا معنی ہے قدر اور مرتبہ دونوں کے اعتبار سے بلندی کی طرف چڑھنا۔ معراج جمع ہے معراج اسم مکان کی جو مشتق ہے عروج سے۔ عنایت کا معنی ہے رافت و رحمت کے۔

قولہ ان یخلص۔ معطوف ہے گذشتہ عبارت ان یفییض پر۔ رسولہ میں رسول مضاف ہے ضمیر واحد کی طرف جس کا مرجع اسم بحالالت ہے یعنی اللہ کا رسول۔ رسول کا معنی کیا ہے۔ ؟ اور رسول کو نبی سے کیا تعلق ہے ؟ اس کا تفصیلی بیان التشریح المنیب میں مذکور ہے، محمد اعطف بیان ہے رسولہ کا۔ افاضت اور توفیق کے سوال کو صلوة پر اس لئے مقدم کیا گیا کہ افاضت و توفیق پر رسول غفر کی مقبولیت موقوف ہے۔ لیکن افاضت کو توفیق پر اس لئے مقدم کیا گیا کہ سوال میں ترقی مقصود ہے۔

قولہ اشرف البریات :- صفت کا شفعہ ہے لفظ محمد کی۔ بریات بمعنی مخلوقات جمع ہے برتہ بروزن فعلیت کی۔ وہ شتق ہے بر بمعنی خلق سے۔ افضل الصلوٰۃ متعلق ہے ان مختصر کے ساتھ اشرف البریات کے ساتھ نہیں۔

قولہ آل۔ اس کا اور اصحاب کا عطف رسول پر ہے آل اصل میں اہل ہے اس لئے کہ اس کی تصغیر اہل آتی ہے۔ آل کا استعمال اشرف اور قدر و منزلت والوں کے لئے کیا جاتا ہے۔

قولہ اصحابہ المتخبین۔ اصحاب جمع ہے صحب بکسر حاء کی وہ مخفف ہے صاحب کا اصحاب کا نبی وہ ہیں جنہوں نے رسول کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو حالت اسلام میں دیکھا اگرچہ ایک لمحہ ہی ہو۔ المتخبین جیم کے ساتھ بمعنی مکرم و برگزیدہ اور خاک کے ساتھ بمعنی منتخب کئے ہوئے لوگ بہر دو تقدیر وہ صفت ہے اصحاب کی۔

قولہ بالکل التیمات :- متعلق ہے ان غیص کے ساتھ احتمیات جمع تیمتہ بمعنی زندہ اور باقی رکھنا دعاء و تسلیم کے لئے متعل ہوتا ہے۔

وَبَعْدُ فَقَدْ طَالَ الْحَاحُ السَّتَغْلِينَ عَلَى وَالْمُتَرَدِّينَ إِلَى أَنَّ أَشْرَحَ الرِّسَالَةِ الشَّهِيَّةَ وَأَبَيَّنَ فِيهِ الْقَوَاعِدَ الْمُنْطَقِيَّةَ عَلَّمَا مِنْهُمْ بِأَنَّهُمْ سَأَلُوا عَرِيفًا مَاهِرًا وَاسْتَهْطَرُوا سَحَابًا هَامَزًا وَلَمْ أَزَلْ أَدْفِعُ قَوْمًا مِنْهُمْ بَعْدَ قَوْمٍ وَأُسَوِّفُ الْأَمْرَ مِنْ يَوْمٍ إِلَى يَوْمٍ

ترجمہ :- اور حمد و مہلوۃ کے بعد پس تحقیق کہ طویل پکڑ لیا میرے پاس علمی شغل رکھنے والوں کا امرار اور ان لوگوں کا کہ جو میرے پاس آنے جانے والے تھے کہ میں رسالہ شمشیمہ کی شرح لکھ دوں اور اس میں علم منطق کے قواعد کو بیان کروں کیونکہ وہ جانتے تھے کہ انہوں نے اس کی طلب ایسے شخص سے کی ہے جو بڑا عارف اور مہر فن ہے اور وہ یہ بھی جانتے تھے کہ انہوں نے ایسے بادل سے بارش کی درخواست کی ہے جو بہت زیادہ برساؤ والا ہے۔ اور میں برابر ایک جماعت کے بعد دوسری جماعت کو ان میں سے دفع کرتا رہا۔ اور شرح لکھنے کے کام کو ہمیشہ آج سے کل تک دفع کرنا رہا۔

تشریح :- قولہ فقد :- لفظ قد پر فا کا دخول تو ہم انما کی وجہ سے ہے یا اس وجہ سے ہے کہ اس سے پہلے انا مقدم رہے مگر دوسرا قول درست نہیں ہے۔ چنانچہ علامہ رضی کا بیان ہے کہ انا کو مقدم ماننے کے لئے ضروری ہے کہ بعد ازاں نہی مذکور ہو اور اس سے پہلے اسم منصوب بھی ہو ارشاد

باری تعالیٰ ہے رَبُّكَ فَكَبِّرْ البتہ یہ ممکن ہے کہ بعد چونکہ یہاں طرف ہے جو شرط کے قاتمقام ہے اس لئے اس کی بڑا پر فاکو داخل کیا گیا ہے۔ رب تعالیٰ کا قول ہے اِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَيَقُولُونَ هَذَا فُلٌ قَدِيمٌ۔ یہ بھی ممکن ہے کہ فایہاں زائد ہو اور اس کو امر کی طرف اشارہ کرنے کے لئے بیان کیا گیا ہے۔ وہ بعد کا مضاف الیہ نہیں یا کہ وَكَبِّرْ میں وَاو اما کا قاتمقام ہے۔ جس کی وجہ سے قد پر فاکو داخل کیا گیا ہے۔

قولہ الحاح :- الحاح کا معنی ہے سعی اور طلب میں مبالغہ کرنا اس کی طرف طال کی نسبت حذف مضاف الیہ کی تقدیر پر ہے یعنی طال زمان الحاح المستغلین مستغلین جمع ہے مستغل کی جس کا معنی ظاہر ہے لیکن یہاں اس سے مراد پڑھنے اور سننے والے ہیں۔ اسی طرح مرد دین جمع ہے مرد کی لغت میں اس کا معنی ہے بار بار آنوالے لیکن یہاں اس سے مراد استفادہ کرنے والے ہیں۔

قولہ ان اشرح :- ترکیب میں وہ مفعول ہے الحاح مصدر کا جو مضاف ہے مستغلین فاعل کی طرف۔ رسالہ لغت میں اس پیغام کو کہتے ہیں جو کسی دوسرے کی طرف بھیجا جائے۔ اصطلاح میں وہ مختصر کتاب ہے جو قواعد علیہ پر مشتمل ہو۔ شمسہ منسوب ہے خواجہ شمس الدین کی طرف اس کا مصنف غم الدین عمر فروبی ہیں جنہوں نے اپنے عزیز شاگرد کے نام کی طرف اس رسالہ کو منسوب کیا ہے کیونکہ وہ اس کا باعث ہے کہ وہ حقوڑا حقوڑا منطق کے قواعد کو لکھ کر پڑھایا کرتے تھے جو بعد میں ایک رسالہ کی شکل میں مرتب ہو گیا۔

قولہ علما منهم :- وہ مفعول لہ ہے طال فعل کا یا حال واقع ہے مستغلین سے اس وقت اس کا معنی عالین یا قلم علموا ہو گا۔ اس عبارت سے یہ فائدہ مقصود ہے کہ امر اکر نے والے خود ہی جانتے تھے کہ میرا علمی مقام کیا ہے کیونکہ کتاب یا کسی اہم مضمون لکھنے کی فرمائش اسی سے کی جاتی ہے جو فن میں ماہر اور با صلاحیت ہو عرف بر وزن ہدلیق بکسر عین اور تشدید راء مبالغہ ہے عارف کا۔ ماہر حاذق و ذکی کو کہتے ہیں۔ ہمار کا معنی ہے بہت زیادہ برسنے والا۔ اُسوف واحد متکلم مشتق ہے سوف سے جس کا معنی ہے مستقبل میں کسی کام کو کرنا اس کا لازمی معنی ہے موخر کرنا۔

لَا شَيْءَ عَلَّ بَالٍ قَدْ اسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُلْطَانِهِ وَاخْتَلَّ بِحَالٍ قَدْ تَبَيَّنَ لَدُنَّ بُرْهَانِهِ
وَلَعَلِّي بَانَ الْعِلْمُ فِي هَذِهِ الْعَصْرِ قَدْ خَبَتْ نَارُهُ وَوَلَّتْ الْأَذْيَادُ الْفَصَارُكَ إِلَّا أَنَّهُمْ
كَلِمًا اِزْدَدَتْ مَطْلًا وَتَسْوِيفًا اِزْدَادًا وَاجْتِنًا وَتَسْوِيفًا فَلَمْ أَجِدْ بُدًّا مِنْ اسْعَافِهِمْ
بِمَا اقْتَرَحُوا وَإِيضًا لَهُمْ إِلَىٰ غَايَةِ مَا التَّمَسُّوْا

ترجمہ: — اس قلبی مشغولیت کے باعث جس کا غلبہ مجھ پر مسلط تھا اور اس حال کے منتقل
ہونے کی وجہ کہ جس کی دلیل میرے نزدیک ظاہر ہو چکی تھی اور میرے اس پہنچنے کی وجہ سے کہ اس
زمانہ میں علم کی آگ بجھ چکی ہے اور اس کے مددگار پشت پھر لئے ہیں لیکن جس قدر میں نے ٹال مٹول اور
آج سے کل پر ملتوی کرنے کو زیادہ کیا اسی قدر مطالبہ کرنے والوں نے اُبھارنے اور شوق دلانے کو زیادہ کیا
تو میں نے اس کے مطالبہ پورا کرنے اور ان کو ان کے مقصود تک پہنچانے کے علاوہ کوئی چارہ کار نہ پایا۔
تشریح: قولہ لا اشتغال: یہ علت ہے تاخیر کی۔ بال یعنی دل ہے۔ اور سلطان بمعنی حجت
و دلیل ہے و لعلی میں داؤد عاطفہ ہے اس کا معطوف علیہ لا اشتغال بال ہے ممکن ہے داؤد قسیمہ
ہو اور لام مفتوح جو تاکید کے لئے آیا ہے خبت مشتق ہے خو سے جو بمعنی فرو بردن آتش یعنی آگ کا
بھننا ہے۔ ولت ماضی معروف مشتق ہے تولیہ بمعنی روئی گردانیدن سے۔ ادبار جمع ہے دبر بضم تین
بمعنی پشت سے وہ مفعول ہے ولت کا۔ انصار جمع نامر فاعل ہے ولت کا۔

قولہ الا انهم: چونکہ ماقبل میں یہ گندرا کہ شرح لکھنے کے کام کو روز بروز ٹال مٹول سے
کرتا رہا اس لئے یہ ہم پیدا ہوا کہ لوگوں نے غالباً اپنی مانگ کو چھوڑ دیا تو اس عبارت سے اس کا ازالہ کیا
گیا کہ جتنا ٹال مٹول ہوتا رہا لوگوں کا اصرار اس سے زیادہ بڑھتا رہا۔ مطل بمعنی ٹال مٹول کرنا اور تشویق
بمعنی شوق دلانا اور تشویق فاکیساتھ بمعنی تاخیر کرنا۔ جثا بمعنی اُبھارنا، اُکسانا۔
قولہ فلم اجد: جزا ہے شرط محذوف یعنی اذاکان الامر کذلک کی۔ بدّا بمعنی حیلہ و چارہ کار

ہے۔ اسعاف بمعنی حاجت روائی کرنا اور اقتراح بمعنی سوال و طلب کرنا۔ اور التماس بمعنی طلب کرنا۔

فَوَجَّهَتْ رُكَّابَ النَّظَرِ إِلَى مَقَاصِدِ مَسَائِلِهَا وَسَحَّبَتْ مَطَارِفَ الْبَيَانِ فِي مَسَائِلِهَا
دَلَالِهَا وَشَرَحَتْهَا شَرْحًا كَشَفَ الْأَصْدَافَ عَنْ وَجْهِ فَرَائِدِ فَوَائِدِهَا
وَنَاطَ الْإِلَاحِي عَلَى مَعَاقِدِ قَوَاعِدِهَا

ترجمہ: — پس میں نے نظر کے رکاب کو اس رسالہ کے مقاصد کی طرف متوجہ کر دیا اور بیان کی چادر کو اس کے دلائل کے راستوں میں پھیلا دیا اور اس کی ایسی شرح لکھی کہ جس نے اس طرح پر مدہ ہٹا دیا جیسے کہ عمدہ موتیوں کے اوپر سے سیپ کا پردہ ہٹایا جائے اور قواعد کی گردنوں پر موتی پر دیا۔
تشریح: — قولہ فوجَّهَتْ۔ فابرا نے تعقیب ہے یعنی جب حیلہ اور ٹال مٹول کرنے پر بھی کوئی چارہ کار نہ ہوا تو مجبور ہو کر نظر یعنی غور و فکر کے رکاب کو اس رسالہ کے مقاصد کی جانب متوجہ کر دیا۔ یہاں پر نظر کو اس گھوڑے کے ساتھ تشبیہ دیا گیا ہے جو زمین کے ساتھ مزین ہے۔ پس یہ استعارہ بالکنیہ ہے اور اس کے لئے رکاب کو ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہے اور توجہ کو ثابت کرنا استعارہ تشریحیہ ہے۔ مسائل بمعنی مقاصد ہے پس یہ اضافت بیانیہ ہے۔ رکاب وہ کڑا ہے جس پر سوار اپنا پیر رکھتا ہے۔ مطارف جمع مطرف بضم میم و فتح راء بمعنی وہ چادر ہے جس میں بیل بوٹے بنایا گیا ہو۔ سالک جمع مسلک بمعنی چلنے کی جگہ یعنی راستہ اور دلیل لغت میں راہ نمائندہ کو کہا جاتا ہے اصطلاح میں وہ ہے جس کے علم کے بعد مطلوب کا علم حاصل ہو جائے۔

قولہ شرحتها۔ شارح نے جو احسانات کئے ہیں اس عبارت سے ان کو واضح کیا گیا ہے کیونکہ شرحتها شرحاً کہا گیا کشف الاصداف نہیں یعنی جو مسئول عنہ تھا اس سے زائد بیان کیا گیا ہے اسی وجہ سے اس کو مستقل عنوان سے بیان کیا گیا ہے جو اسلوب سابق سے علحدہ ہے۔ فوائد جمع فائدہ بمعنی ثمرہ و نتیجہ ہے مقاصد جمع مقصد بمعنی گرہ لگانے کی جگہ یعنی گردن

قواعد کو یہاں حیوان کیساتھ تشبیہ دی گئی ہے لہذا یہ استعارہ بالکنایہ ہے اور مقاصد کو ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہے اور موتیوں کو پرونا استعارہ ترشیہ ہے۔

وَضَمَّتْ إِلَيْهَا مِنَ الْإِبْحَاثِ الشَّرِيفَةِ وَالنَّكَتِ اللَّطِيفَةِ مَا خَلَّتْ الْكُتُبُ عَنْهُ وَلَا بَدَّ مِنْهُ بَعَارَاتٍ تَأْتِقُهُ تَسَالِقُ مَعَانِيهَا الْأَذْهَانُ وَتَقْرِيرَاتٍ شَائِقَةٍ يَجِبُ اسْتِمَاعُهَا الْأَذَانُ وَسَمِيَّةٌ بَدَّخُرِيرِ الْقَوَاعِدِ الْمُنْطَقِيَّةِ فِي شَرْحِ الرِّسَالَةِ الشَّمْسِيَّةِ

ترجمہ: _____ اور میں نے اس رسالہ میں ایسی عمدہ بحثوں اور لطیف نکتوں کو شامل کر دیا جن سے عام طور پر کتابیں خالی ہیں۔ پسندیدہ اور دل چسپ عبارتوں کے ذریعہ جن کی طرف ذہن از خود سبقت کرتے ہیں اور مشاق بیان کے ذریعہ کہ جن کا سنا کانوں کو بجا معلوم ہوا اور اس شرح کا نام میں نے تحریر قواعد منطقیہ فی شرح رسالہ شمسہ رکھا۔

تشریح: _____ قولہ وضممت۔ اس عبارت سے شرح کی خوبیوں کو بیان کیا جاتا ہے تاکہ اہل ذوق کے دلوں میں رغبت پیدا ہو۔ من الابحاث النخبہ بیان ہے ماخلت الكتب کا جو مفعول ہے ضمت فعل کا۔ من الابحاث کو اس پر اس لیے مقدم کیا گیا کہ اول امر ہی یہ معلوم ہو جائے کہ اس شرح میں جو بیان کیا گیا ہے وہ مباحث شریفہ اور نکات لطیفہ ہیں۔ نکات جمع نکتہ وہ مشکل مسئلہ ہے جو وقت نظر اور گہری فکر سے حاصل ہو اس کی وجہ تسمیہ یہ کہ اس کے استنباط کرنے میں تفکر کے وقت زمین کو نکلت یعنی کربدا جانا ہے گویا وہ اس مشکل کے حاصل کرنے کا آلہ ہے۔

قولہ رائقۃ: مشتق ہے لاق یروق بمعنی خوش آمدن سے۔ معانی میں ضمیر مجرور کا مرجع عبارات ہے۔ معانی ما مفعول ہے تساقی فعل کا اور الاذهان اس کا فاعل جب کہ اس کا برعکس بھی ممکن ہے تقریرات شائقہ معطوف ہے عبارات رائقہ پر شائقہ بمعنی شوق دلانا، مشتق ہے شوق سے اور وہ امر ہے جس کی طرف طبعاً میلان ہو استماعہا فاعل ہے یوجب فعل کا اور اذان اس کا مفعول ہے

اور اس کا برعکس بھی ہو سکتا ہے ۔

قولہ سیمند - معطوف ہے وجہت پر ۔ ہاں میر منسوب کا مزج شرح ہے اور وہ شرح چونکہ مسؤل کا مکمل مقتضی ہے اس لئے اس کا نام تحریر قواعد منطقہ فی شرح رسالۃ التیمیہ رکھا گیا جب کہ وہ قطبی کے نام سے زیادہ مشہور ہے تاکہ اسم سیمی پر دلالت کرے اور اول امر ہی سے مسؤل کی تکمیل کی طرف اشارہ ہو اس لئے کہ قواعد منطقہ کی تحریر وہ ہے جو حشو و زوائد سے خالی ہو ۔

وَحَدَّثْتُ بِهِ عَالِي حَضْرَةٍ مِّنْ خُصَّةِ اللَّهِ تَعَالَى بِالنَّفْسِ الْقُدُسِيَّةِ وَالرِّيَاسَةِ الْأُنْسِيَّةِ وَجَعَلَهُ بِحَيْثُ يَتَصَاعَدُ بِتَصَاعُدِ مُرَاتِبَةِ مَرَاتِبِ الدُّنْيَا وَالْدِّينِ وَيَتَطَاوَأُ دُونَ سُرَادِقَاتِ دَوْلَتِهِ بِمَقَابِ الْمُلُوكِ وَالسَّلَاطِينِ ۔

ترجمہ :- _____ اور میں نے اس شرح کے ذریعہ ایسے شخص کی خدمت کی ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے پاک نفس اور انسانی ریاست و سرکاری کے ساتھ مخصوص کیا ہے اور اس کو ایسا کر دیا ہے کہ جس کے رتبہ کی بلندی سے دین و دنیا دونوں کے مراتب بلند ہوتے ہیں اور اس کی دولت کے پردوں کے پاس بادشاہوں اور سلاطین کی گردنیں جھکتی ہیں ۔

تشریح :- _____ قولہ خدمت بہ :- گذشتہ زمانہ میں چونکہ یہ دستور تھا کہ مصنفین اپنی تصنیفات کو اپنے زمانہ کی اہم شخصیتوں کے حوالہ کرتے جس سے ان کی تصنیفات کو کافی شہرت حاصل ہو جاتی ہے اس لئے شارح علامہ قطب الدین رازی نے بھی اپنی اس شرح کو اپنے زمانہ کی عظیم المرتبت بادشاہ کی بارگاہ میں پیش کرنیکی سعادت حاصل کر رہے ہیں ۔ جس کی شان میں وہ خود ہی آگے لکھتے ہیں قولہ من خصہ :- یعنی اللہ تعالیٰ نے انہیں دو اعتبار سے مخصوص فرمایا ایک اس اعتبار سے کہ ان کو پاک نفس عطا کیا دوئمرا اس اعتبار سے کہ ان کو ایسی حکومت عطا کی کہ جس سے تمام مخلوقات مانوس ہیں ۔ نفس چونکہ مونث معنوی ہے اس لئے اس کی صفت لفظ قدسیہ مونث لایا گیا

قدسیہ منسوب ہے قدس کی طرف قدس بھمتین کا معنی لغت میں ہے پاک یا پاک شدن لیکن اصطلاح میں اس قوتِ مافکہ کو کہتے ہیں جس سے نامعلوم معانی ادنیٰ توجہ سے منکشف ہو جاتے ہیں۔ ریاستِ بمعنی حکومت و سلطنت اس کی صفتِ النیۃ ہے جو منسوب ہے انس بالکسر بمعنی انسان کی طرف قولہ جعلہ معطوف ہے خصہ پر۔ تصاعد مشتق ہے تصاعد سے جو بمعنی بالا برد آمدن یعنی بلند ہونا ہے۔ مراتب الدنیا فاعل ہے تصاعد کا۔ مراتب جمع ہے مرتبہ کی جو بمعنی رتبہ و درجہ ہے تیطاطا بمعنی تواضع و تذلل یعنی تواضع و عاجزی کرتا ہے۔ دون بمعنی عند ہے اور سرادات بضم سین و کسر دال جمع سرادق معرب ہے سرپردہ کا اور رقاب بالکسر جمع رقبہ بمعنی گردن۔ وہ فاعل ہے تیطاطا و فعل کا۔ ملوک جمع ملک بالکسر لام بمعنی بادشاہ ہے !

وَهُوَ الْمَخْدُومُ الْأَعْظَمُ وَدَسْتُورُ عَظَمِ الْوُزَرَاءِ فِي الْعَالَمِ مَصْلَحَةُ السَّيْفِ وَالْقَلَمِ سَبَّاقُ الْغَايَاتِ فِي نَصَبِ آيَاتِ السَّعَادَةِ الْبَالِغِ فِي إِشَاعَةِ الْعَدْلِ وَالْحَسَنِ بَاقِي النِّهَايَاتِ نَاطُورُ دِيَوَانِ الْوُزَرَاءِ عَيْنُ أَعْيَانِ الْمَسَارِقِ الْآتِ مِنْ غَرَبِ الْغُرَاءِ لَوَائِحُ السَّعَادَةِ الْأَبَدِيَّةِ الْفَائِئِ مِنْ هَمَّتِهِ الْعُلْيَا رَوَائِحُ الْعَنَائَةِ السَّرْمَدِيَّةِ -

ترجمہ :- _____ اور وہ مخدوم اعظم ہے جو دنیا میں بڑے بڑے وزیروں کا مرجع۔ صاحبِ سیف و قلم ہے سعادت کے جھنڈوں کے نصب کرنے میں سب سے سبقت لے جاتا والا ہے۔ عدل و احسان کے پھیلانے میں انتہائی گویا ہو چکا ہوا۔ وزارت کے دفتر کا گنگراں، امارت کے خاص الخاص ہے۔ اس کی چمکدار پیشانی سے ابدی سعادت مندی ظاہر ہے۔ اس کی بلند ہمت سے دائمی عنایت و مہربانی کی خوشبوئیں واضح ہیں۔

تشریح :- _____ قولہ و هو المخدوم۔ اُو مبتدا ہے جس کا مرجع من خصہ ہے اور جو اوصاف گزرے ان سے متصف وہ بڑے مخدوم ہیں جو جہاں میں با عظمت وزیروں کے مرجع ہیں۔ دستور

بغیر دال معرب ہے دفتر کا اور دفتر سے یہاں مراد بڑے وزیر ہیں کہ جن کی طرف لوگوں کے احوال رہنمائی ہوتے ہیں جب کہ دفتر اصل میں اس جگہ کو کہا جاتا ہے جس میں ملک کے قوانین جمع ہوتے ہیں اعظم جمع اعظم بمعنی بہت بڑا۔ عالم خد کے سوا تمام موجودات کو کہا جاتا ہے و جبہ سمید یہ ہے کہ اس سے صالح قدیم کو کہا جاتا ہے ہے چنانچہ خاتم اس کو کہا جاتا ہے جس سے مہر مالا جلتے۔

قولہ سباق۔ مبالغہ کا صیغہ ہے جو مشتق ہے سبق سے وہ مرفوع ہے اس لئے کہ وہ خبر ہے خبر کے بعد یا صفت ہے صفت کے بعد اسی طرح البالغ ہے۔ غایات جمع غایت بمعنی نہایت فی نصب متعلق ہے سباق کیساتھ اور آیات جمع رایت بمعنی جھنڈا۔

قولہ ناظورہ :- بھی مرفوع ہے اس لئے کہ خبر ہے خبر کے بعد یا صفت ہے صفت کے بعد وہ مبالغہ کا صیغہ ہے۔ ناظر بمعنی حافظ۔ دیوان بمعنی دفتر۔ اعیان جمع عین بمعنی ذات شئی یہاں اس سے مراد ارکان دولت ہے۔ اللام بمعنی چمکنے والا۔ قرۃ اصل میں اس سفیدی کو کہتے ہیں جو گھوڑے کی پیشانی پر ہوتی ہے لیکن اب وہ ہر واضح کے لئے استعارہ کر لیا گیا ہے لام جمع لامحۃ مشتق ہے لام بمعنی ظہر سے مرفوع ہے اس لئے کہ فاعل ہے اللام اسم فاعل کا۔ اسی طرح روائحہ جمع روائحۃ فاعل ہے الفاعل اسم فاعل کا

مُتَّهِدٌ قَوْلُهُ الْمَلَّةُ الرِّبَانِيَّةُ مَوْسُسُ مَبَانِي الدَّوْلَةِ السُّلْطَانِيَّةِ الْعَالِي عَنَانُ
الْجَلَالِ رَايَاتٍ اِقْبَالِهِ الْمَتَالِي لِسَانُ الْاِقْبَالِ آيَاتُ جَلَالِهِ ظُلُّ اللَّهِ عَلَى
الْعَالَمِينَ مَلْجَأُ الْاَفْاضِلِ وَالْعَالَمِينَ شَرَفُ الْحَقِّ وَالِدُ وَلَةِ وَالِدِ بْنِ رَشِيدُ
الْاِسْلَامِ وَمُرْشِدُ الْمُسْلِمِينَ اَمِيرُ اَحْمَدُ

ترجمہ: — ملت ربانیہ کے قواعد کو مضبوط کرنے والا اور دولت سلطانی کی بنیادوں کو مستحکم کرنے والا ہے جس کے اقبال کے جھنڈوں پر عرب و بلال کا بادل چھایا ہوا ہے اور اس کی بزرگی کی نشانیاں بادشاہوں کی زبان پر جاری ہیں۔ سارے جہان پر وہ سایہ خداوندی ہے

فاضلوں اور عالموں کا ایک پناہ گاہ ہے حق اور دولت اور دین کا شرف ہے۔ اسلام کا ہادی اور مسلمانوں کا سرشد جس کا نام امیر احمد ہے۔

تشریح: قولہ مہملہ: اسم فاعل ہے جو مشتق ہے تمہید بمعنی جلائے ساختن سے وہ مضاف ہے مفعول یعنی قواعد ملتہ ربانیہ کی طرف جس طرح موسیٰ اسم فاعل کی اضافت اپنے مفعول یعنی مبنی الدولہ کی طرف ہے۔ ربانیہ منسوب بسوئے رب ہے جیسا کہ جسمانیہ و روحانیہ منسوب ہیں جسم و روح کی طرف الف و نون کی زیادتی خلاف قیاس ہے۔ موسیٰ مشتق ہے تاسیس سے جو بمعنی مستحکم و مضبوط کرنا ہے۔ مبنی جمع مبنی بمعنی بنیاد۔ دولہ واحد ہے اس کی جمع دولات و دول بھی ہے قولہ العالی: بھی مرفوع ہے اس لئے کہ وہ خبر ہے۔ عنان الجلال اس کا فاعل ہے اور آیات اقبال مفعول جس طرح لسان الاقبال، العالی کا فاعل ہے اور آیات جلالہ اس کا مفعول۔ عنان بفتح عین و نون بمعنی بادل ہے۔ اقبال جمع قیل بفتح قاف و سکون یا بمعنی بادشاہ ہے۔

قولہ ظل اللہ: بھی مرفوع ہے اس لئے کہ وہ خبر ہے اور مراد سایہ خدا سے سرچشمہ کرم و نوازش ہے کیونکہ سایہ خدا کا نہیں بلکہ بندے کا ہوتا ہے اس لئے کہ وہ جسم و جسمانیت سے پاک ہے جب کہ سایہ کے لئے جسم لازم تھے۔ عالمین جمع عالم بفتح لام بمعنی جہاں ہے اور عالمین یہاں دو جگہ مذکور ہے لیکن پہلا بفتح لام ہے جو بمعنی جہانین ہے۔ دوسرا بکسر لام جو بمعنی جہانئے والا ہے۔

قولہ شرف الحق: اس عبارت سے مدوح کے لقب کی طرف اشارہ ہے اور رشید الاسلام والمسلمین سے مدوح کے باپ کے لقب کی طرف اشارہ ہے خلاصہ یہ کہ مدوح کا نام امیر احمد ہے اور لقب شرف الدین ہے باپ کا نام رشید الاسلام ہے لہذا امیر احمد ماقبل سے عطف بیان واقع ہے

اللَّهُ لَقَبُهُ مِنْ عِنْدِهِ شَرَفًا - لِأَنَّهُ شَرُفَتْ دِينُ الْهَدْيِ شَيْبَةً - إِنَّ الْأَمَلَةَ بَاهَتْ
أَذْبَهُ نُسَبْتُ وَالْحَمْدُ حَمْدٌ لِّمَا اشْتَقَّ مِنْهُ سَمُّهُ

ترجمہ :- _____ اللہ تعالیٰ نے ان کو شرف کا لقب عطا فرمایا۔ اس لئے کہ ان کے کریمانہ اخلاق نے دین اسلام کو شرافت بخشی ہے۔ بے شک سلطنت فخر کرتی ہے اس لئے کہ وہ مدوح کی جانب منسوب ہے اور حمد کو اس لئے سراہا جاتا ہے کہ اس سے ان کا نام مشتق یعنی بنایا گیا ہے۔

تشریح :- _____ قولہ اللہ لقبہ :- اس سے قبل مسمیٰ کی مدح بیان کی گئی تھی اور اب اسم یعنی امیر احمد کی مدح بیان کی جاتی ہے۔ اس سے قبل لقب یعنی شرف الدین کی مدح کا بھی ذکر کیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شرف الدین لقب اس لئے عطا فرمایا کہ ان کے اخلاق شریفانہ وعادات کریمانہ دین اسلام کو شرافت و بزرگی بخشی ہے، پس شرف فاعل ہے شرفیت کا اور دین ہدیٰ اس کا مفعول ہے دین ہدیٰ سے مراد دین اسلام ہے۔ لفظ دین سے شرف الدین میں دین کی طرف تلمیح ہے۔ شیمہ جمع شیمہ یعنی خلق وعادات ہے۔

قولہ الامارۃ :- امیر احمد دو لفظ ہیں ایک امیر و دوسرا احمد، امیر کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ سلطنت و بادشاہت کو اس لئے فخر حاصل ہے کہ وہ ان کی جانب منسوب ہے اور احمد کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ حمد کو اس لئے سراہا جاتا ہے کہ اس سے احمد کو بنایا گیا ہے۔

لَا تَزَالُ اَعْلَمُ الْعَدْلَ فِي اَيَّامِ دَوْلَتِهِ عَالِيَةً وَ قِيَمَةُ الْعِلْمِ مِنْ اَنَارِ تَرْبِيَّتِهِ غَالِيَةً وَاَيَادِيهِ عَلَى اَهْلِ الْحَقِّ فَالِصَّةُ وَاَعَادِيهِ مِنْ بَيْنِ الْخَلْقِ غَالِصَةٌ

ترجمہ :- _____ عدل و انصاف کے جھنڈے اس کی حکومت کے دور میں ہمیشہ بلند ہیں اور علم کی قیمت اس کی تربیت کے آثار سے گراں ہے اور ان کے نوازشات حق والوں پر ہمیشہ جاری ہیں اور ان کے دشمن مخلوق میں ہمیشہ مقہور و معتبوب ہیں۔

تشریح :- _____ قولہ لا زال :- فعل ناقص ہے جو دو امیت و ہمیشگی کے معنی پر دلالت کرتا ہے اس کا اسم مرفوع ہوتا ہے اور خبر منصوب۔ یہاں پر چار جملے واقع ہیں جن میں سے ہر ایک کے

ساتھ لالال متعلق ہے۔ پہلا جملہ میں اعلام العدل اسم مرفوع ہے اور عالیہ خبر منصوب، دوسرے جملہ میں قیّمہ العلم اسم مرفوع ہے اور عالیہ خبر منصوب تیسرے جملہ میں ایادیہ اسم مرفوع ہے اور فائقہ خبر منصوب اور چوتھے جملہ میں اعادیہ اسم مرفوع ہے اور فائقہ خبر منصوب!

قولہ اعلامہ :- اعلام جمع علم بمعنی جہدا۔ امام بمعنی دور و زمانہ۔ دولت بمعنی حکومت ایادی جمع الجمع ہے کیونکہ وہ جمع ہے ایدی کا اور ایدی جمع ہے ید کا جو اس کا اکثر استعمال نعمت کے معنی میں ہوتا ہے۔ فائقہ بمعنی ہماری و ساری۔ اعادی بھی جمع الجمع ہے کیونکہ وہ جمع ہے اعداء کی اور اعداء جمع ہے۔ عدو بمعنی دشمن کی۔ فائقہ بمعنی ناقص و غیر کامل ہے۔

وَهُوَ الَّذِي عَمَّ أَهْلَ الزَّمَانِ بِإِفَاضَةِ الْعُدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَخَصَّ مِنْ بَيْنِهِمْ أَهْلَ الْعِلْمِ بِفَوَاضِلِ مُتَوَالِيَةٍ وَفَضَائِلِ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ وَفَعَلَ لِأَهْلِ الْعِلْمِ مَرَاتِبَ الْكَمَالِ وَلِنَصَبِ الْأَرْبَابِ السِّبْغِ مِنْ مَنَاصِبِ الْجَلَالِ وَخَفَضَ لَا مَحَابِ الْفَضْلِ جَنَاحَ الْأَفْضَالِ حَتَّى جَلَبَتْ إِلَى جَنَابِ، فَعَبَّ بِضَائِعِ الْعُلُومِ مِنْ كُلِّ مَرْمِيٍّ سَحِيْقٍ وَوُجَّهٍ تَلَقَّاءَ مَدِينٍ دَوْلَتِهِ مَطَايَا الْأَمَالِ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَبِيقٍ اَللّٰهُمَّ كَمَا أَيْدَتَنِي لِعِلْمِكَ كَلَمَاتِكَ فَاجِدْ لِي وَكَأَنُورَتِ خُلْدِي لَتَنْظُمُ مَصَالِحِ خَلْقِكَ فَخَلِّدْهُ

ترجمہ :- اور وہ زمانہ والوں پر عدل و احسان کو پھیلانے کی وجہ سے چھا گئے اور ان میں سے ارباب علم و فضل کو مسلسل انعامات اور غیر متناہی فضیلتوں کے ساتھ خاص کیا انہوں نے علم والوں کے لئے کمال کے مرتبہ کو بلند کیا اور دین والوں کے لئے بزرگی کی منزلوں کو قائم کیا اور فضل والوں کے لئے فضل و بخشش کے بازو کو جھکا دیا یہاں تک کہ ان کی بلند بارگاہ کی جانب دور دراز مقامات سے سرمایہ علم سہٹ کر آ گئے اور ان کی حکومت کے شہر کی جانب امیدوں کی سواریاں دور دور گہوڑوں سے متوجہ ہو گئیں۔ یا اللہ جس طرح تو نے اپنے کلمہ کو بلند کرنے کے لئے اس کی تائید فرمائی ہے اسی طرح

اس کو تادیر قائم رکھ اور جس طرح تو نے اپنی مخلوق کی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے اس کے دل کو منور فرمایا ہے اسی طرح اس کو ہمیشہ باقی رکھ ۔

تشریح : — قولہ وھو الذی :- اس عبارت سے بھی اگرچہ مدح باری تعالیٰ بیان کی جاتی ہے لیکن اس سے دوسرے فنون کی طرف تبلیغ بھی مقصود ہے جو یہاں پر عام کے بعد خاص کو بیان کیا گیا ہے نیز رفع ۔ نصب ۔ جرتینوں کو بالترتیب بیان کیا گیا مزید برآں یہ کہ نصب کیساتھ مناصب کو اور خفض کیساتھ جناح کو بیان کیا گیا ہے جو اس کے مناسب ہے ۔

قولہ بفواضل :- فواضل جمع فاضلہ اور فضائل جمع فضیلت بمعنی ذاتی خصلت یعنی علم و حسن و شجاعت وغیرہ مناصب جمع منصب بمعنی عہدہ مرتبہ ۔ اجلال بمعنی بڑائی و بزرگی بیان کرنا خفض بمعنی کسی کو نیچا دکھانا ۔ جناح بمعنی بازو ۔ بضائع جمع بضاعت بکسر باء بمعنی پونجی ۔ مری وہ جگہ ہے جہاں تیر پھینکا جائے مگر یہاں صرف جگہ مراد ہے تحقیق بمعنی بعید ۔ تلفاء بمعنی تہانہ مطایا جمع مطیۃ بمعنی سواری ۔ آمال جمع امل بمعنی اُمید ، فح دو پہاڑوں کے درمیان کا راستہ ۔ عمیق بمعنی گہرا یعنی وہ راستہ جس پر لوگ بکثرت چلتے ہیں ۔

قولہ کما ابدتہ :- کاف جارہ جب ماکافہ پر داخل ہو تو تشبیہ کے لئے آنا ہے چنانچہ زید صدیقی کا مروانی ۔ پس معنی یہ ہوا اَبَدُّہُ کما اَبَدُّتہُ ، وَخَلَدُّہُ کما نَوَّرْتُ خَلَدُّہُ ۔ اَبَدُّیہ تابدُّ قوی کرنا ۔ فابَدُّ تابدُّ ہمیشہ رکھنا ۔ خَلَدُّہُ تخلیداً ہمیشہ کے لئے رکھنا ۔

شعر : مَنْ قَالَ آمِينَ أَبْقَى اللَّهُ مُهْجَتَهُ فَإِنَّ هَذَا دَعَاءُ يُشْمَلُ الْبَشَرُ
فَإِنَّ وَقَعَ فِي حَيْزِ الْقَبُولِ فَهُوَ غَايَةُ الْمَقْصُودِ وَنَهَايَةُ الْمَأْمُولِ وَاللَّهُ تَعَالَى أَسْأَلُ
أَنْ يُؤَقِّنِي لِلصَّدَقِ وَالصَّوَابِ وَيَجْنِي عَنِ الْخَطْلِ وَالْإِضْطِرَابِ إِنَّهُ وَلِيُّ التَّوْفِيقِ وَ
بِكَأَزْمَةِ الْحَقِيقِ

ترجمہ : _____ جس نے آمین کہا۔ اللہ تعالیٰ اس کی روح کو باقی رکھے۔ بے شک یہ دعا ہے جو ہر فرد بشر کو شامل ہے تو اگر یہ شرح مقام قبول میں پہنچ جائے تو وہ مقصود کا منتہی اور امید کی انتہا ہے اور اللہ تعالیٰ ہی سے سوال کرتا ہوں کہ وہ مجھ کو سچائی اور درستگی کی توفیق دے اور مجھ کو خطا و اضطراب سے بچائے وہی توفیق دینے کا مالک و مختار ہے اور اسی کے قبضہ قدرت میں تحقیق کا بالگدور ہے۔

تشریح :- _____ قولہ من قال :- ہر دعا پر آمین کہنا ہی چاہیے لیکن دعا مذکور پر جو آمین کہے اس کو بھی یہ دعا دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کی مہجہ یعنی روح کو جسم میں باقی رکھے یعنی عمر میں درازی عطا فرمائے کیونکہ انسان کی زندگی میں درازی سے مراد روح کا جسم کے ساتھ باقی رہنا ہے۔ یہ دعا کسی کے ساتھ خاص نہیں۔ بلکہ ہر فرد بشر کے لئے کی جاتی ہے کہ جو بھی صدق دل سے آمین کہے۔ اس کو یہ دعا شامل ہے قولہ فان وقع :- یعنی یہ شرح جس کو ہم نے عرق ریزی کر کے لکھا ہے اور اپنی قیمتی وقتوں کو لوگوں کے اصرار پر ضائع کیا ہے کاش مقبول ہو جائے تو میری ساری محنت و جانفشانی وصول ہو جائیگی اور زندگی کا مدعی حل ہو جائے گا اور آخرت کی کامیابی و سرخروئی حاصل ہو جائیگی۔

قولہ واللہ تعالیٰ :- یعنی ہر کام چونکہ اللہ تعالیٰ کی توفیق سے ہوتا ہے بالخصوص کتابوں کی تصنیفات اور ان کی شرحیں خدا کے خاص فضل و کرم سے ہی معرض وجود میں آتی ہیں اس لئے خدا سے دعا ہے کہ مجھ کو صحیح و درست بولنے اور لکھنے کی توفیق عطا فرمائے اور خطاؤں و لغزشوں سے محفوظ رکھے کیونکہ توفیق حقیقہً خدا ہی کی طرف سے ہوتی ہے اور اسی کے قبضہ قدرت میں تحقیق کا بالگدور ہے۔

خطل بمعنی خطا اور اضطراب بمعنی پریشانی۔ از متہ جمع زام بمعنی نکیل و بالگدور ہے توفیق کے معنی کی توفیق الشریع المذیب میں درج ہے۔

قَالَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي تَبَدَّلَ نِظَامَ الْوُجُودِ وَاخْتَرَعَ مَا هِيَ
الْأَشْيَاءُ بِهِيَ قُضِيَ الْجُودُ وَأَنْشَأَ بَقْدَرَاتِهِ الْأَنْوَاعَ الْجَوَاهِرِ الْعَقْلِيَّةِ وَأَفَاضَ بِرَحْمَتِهِ حِكْمَاتِ
الْجَرَامِ الْفَلَكِيَّةِ

ترجمہ :- فرمایا مصنف نے بسم اللہ الخ یعنی اللہ کے نام سے شروع جو بڑا مہربان نہایت رحم والا تمام تعریف اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہے جس نے موجودات کے نظام کو بغیر نمونہ کے پیدا فرمایا اور چیزوں کی مائیتوں کو اپنے فضل و بخشش کے تقاضے کے مطابق خلق فرمایا۔ اور جو اہر عقلیہ کی انواع و اقسام کو اپنی قدرت کاملہ سے پیدا فرمایا اور اجسام فلکیہ کے حرکات کو اپنی رحمت سے فیضان بخشا !

تشریح :- قولہ قال :- متن کا نام تسمیہ ہے جو قال کے بعد بیان کیا جائے گا اور شرح کا نام قطبی ہے جو اقوال کے بعد بیان کیا جائے گا۔ وہ خطبہ جو یہاں بیان کیا جاتا ہے متن کا ہے اور اس سے قبل جو خطبہ گذرا وہ شرح کا ہے۔

بیانہ الحمد للہ الذی :- تسمیہ اور حمد کی یہ عبارت بعینہ وہ ہے جو مرقات کی خطبہ میں ہے اور اس کی شرح مرآت میں جو ننگہ گذر چکی ہے اس لئے یہاں اس کو دوبارہ بیان نہیں کیا جاتا ہے البتہ اگلی عبارت کہ وہ مختلف عنوانات کیساتھ مذکور ہے۔ اس لئے اس کی وضاحت کی جاتی ہے۔

بیانہ ابداع :- تخلیق بمعنی پیدائش کی تین صورتیں ہیں (۱) ابداع (۲) تکوین (۳) احداث تخلیق ہی کو ایجاد و اختراع کہا جاتا ہے لیکن ابداع جس کو انشاء بھی کہا جاتا ہے اس تخلیق کو کہتے ہیں جو مسبوق بمادہ و زمان نہ ہو اور تکوین اس تخلیق کو کہتے ہیں جو مسبوق بمادہ ہو اور احداث اس تخلیق کو کہتے ہیں جو مسبوق بزمان ہو ابداع کا اطلاق نظام وجود کی تخلیق پر اس لئے کیا گیا کہ وہ مجموعہ جو مادہ و زمان و مجردات پر مشتمل ہو محال ہے کہ مسبوق بمادہ و زمان ہو۔

بیانہ ماہیات :- ماہیت و حقیقت و ہویت تینوں حقیقہ اگرچہ ایک ہیں لیکن اعتباراً ان میں یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ ماہیہ اشئی ہو ہو اگر ماخوذ من حیث ہو ہو ہو تو اس کو ماہیت کہا جاتا ہے اور اگر ماخوذ بشرط وجود خارجی ہو تو اس کو حقیقت کہا جاتا ہے اور اگر ماخوذ مع الشخص ہو تو اس کو ہویت کہا جاتا ہے۔

قولہ جود :- اس بخشش کو کہا جاتا ہے جو کسی عوض یا غرض کی وجہ سے نہ ہو جیسا کہ موجودات کی پیدائش کا نفع واجب تعالیٰ کی طرف رجوع نہیں کرتا ہے۔

بیانہ الجواهر العقلیۃ :- جو اہر جمع جوہر وہ اس ماہیت کو کہا جاتا ہے جو اگر خارج میں موجود ہو تو موضوع میں نہ ہو یعنی جس کا وجود خارج میں محل اور نہ موضوع کا تابع ہو جیسے اجسام و نفوس وغیرہ اور جس ماہیت کا وجود خارجی میں موضوع کے تابع ہو اس کو عرض کہا جاتا ہے جیسے رنگ و دیگر کیفیات اور لفظ جو اہر کی نسبت جو عقل کی طرف ہے وہ از قبیل نسبت عام الی الخاص ہے ۔

بیانہ الاجرام الفلکیہ - اجرام جمع ہرم بمعنی جسم معنی دوزن دونوں کے اعتبار سے اور اجرام کی نسبت جو فلک کی طرف ہے از قبیل نسبت عام الی الخاص ہے ۔ حرکات بصیغہ اسم فاعل سے مراد نفوس فلکیہ ہے مگر اقرار عند الحکماء ۔

وَالصَّلٰوةُ عَلَى ذَوَاتِ الْاَنْفُسِ الْقُدُسِيَةِ الْمُنَزَّهَةِ عَنِ الْكُلِّ وَرَاتِ الْاُنْسِيَةِ خُصُوصًا
عَلٰى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ صَلَاحِ الْاَيَاتِ وَالْمُعْجَزَاتِ وَعَلٰى اِلٰهِهِ وَاصْحَابِهِ التَّابِعِينَ لِلَّجِ وَالْبَنَاتِ

ترجمہ :- اور صلوٰۃ نازل ہوا پاک نفوس پر جو انسانی کدورات سے منزہ ہیں خاص کر ہمارے آقا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر جو آیات و معجزات والے ہیں اور ان کے آل اور ان تمام اصحاب پر جو دلائل و براہین کے اتباع کرنے والے ہیں ۔

تشریح :- بیانہ والصلوٰۃ :- صلوٰۃ کی نسبت جب بندوں کی طرف ہو تو بمعنی طلب رحمت ہے اور اگر نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو اس سے طلب کا معنی مجرد کر لیا جاتا ہے ۔ صرف رحمت بجا را مراد لیا جاتا ہے ۔ تفصیل التشریح المنیدین درج ہے ۔ ذوات جمع ذات اور النفس جمع نفس ۔ قدسیہ اس کی صفت ہے ۔ مراد ذوات النفس قدسیہ سے انبیاء کرام ہیں ۔ المنزہۃ پاک و صاف ۔ کدورات جمع کدورۃ بمعنی الودگی ۔ گندگی انسانی و بشری کمزوریاں ۔

بیانہ الایات :- آیات جمع آیت مراد قرآن کریم ممکن ہے آیات سے مراد اس کا لغوی معنی نشانیاں ہوں اس اعتبار سے معجزات خاص ہوں گے ۔ اور آیات عام تو معجزات کا ذکر آیات کے بعد

تخصیص بعد تعلیم کے قبیل سے ہوگا جو شرف و تعظیم کے لئے آیا کرتا ہے ۔

معجزات جمع معجزہ لغت میں وہ عاجز کرنے والا اور اصطلاح میں وہ نشانیاں مراد ہیں جو اللہ تعالیٰ اپنے نبیوں اور رسولوں کو اظہار نبوت و رسالت کے بعد بطور دلیل عطا فرماتا ہے جو نشانیاں اظہار نبوت سے قبل نبی و رسول سے ہمارے ہوں ان کو اور باہن کہا جاتا ہے اور اگر وہ نشانیاں جو خلاف عادت اولیاء کرام سے سرزد ہوں تو ان کو کرامت کہا جاتا ہے جو نشانیاں خلاف عادت کفار سے سرزد ہوں ۔ ان کو استدراج کہا جاتا ہے ۔

معجزہ کی دو صورتیں ہیں ایک بصورت حسی چنانچہ کوڑھ والے کو چھو دیا تو اچھا ہو گیا تھوڑے پانی کو زیادہ کر دیا ۔ دوسری بصورت باطنی چنانچہ انسان کی طبیعت میں تبدیلی پیدا کر دے بدکار کو نیکو کار کر دے

بیانہ و علی اللہ :- آل و اصحاب کی تفصیل التشریح المنیب میں درج ہے ۔ التالبعین صفت ہے اصحاب کی یا آل و اصحاب دونوں کی حج جمع حجتہ بمعنی برہان اور بیانات جمع بینتہ بمعنی دلیل ۔ دونوں ایک دوسرے معنی پر محمول ہوتے ہیں البتہ ان کے اندر یہ اعتباری فرق بیان کیا جاتا ہے کہ حجت وہ ہے جس سے قطعیت مستفاد ہوتی ہے اور بینہ عام ہے کہ اس سے قطعیت بھی مستفاد ہوتی ہے ۔ اور ظنیّت بھی ۔

وَبَعْدُ فَلَمَّا كَانَ بِاتِّفَاقِ أَهْلِ الْعَقْلِ وَاطِّبَاقِ ذَوِي الْفَضْلِ أَنَّ الْعُلُومَ سَيِّمًا
الْيَقِينِيَّةَ أَعْلَى الْمَطَالِبِ وَأَبْهَى الْمَنَاقِبِ وَأَنَّ صَاحِبَهَا أَشْرَفُ الْأَشْخَاصِ الْبَشَرِيَّةِ
وَنَفْسُهُ أَسْرَعُ النَّصَالِ بِالْعُقُولِ الْمَلَكِيَّةِ وَكَانَ الْأُطْلَاعُ عَلَى وَقَائِقِهَا وَالْإِحَاطَةُ بِكُنْهِ
حَقَائِقِهَا لَا يُمْكِنُ إِلَّا بِالْعِلْمِ الْمَوْسُومِ بِالْمَنْطِقِ إِذْ بِهِ يُعْرَفُ مَحْتَمُهَا مِنْ سُفْهِهَا وَغَتَمُهَا
مِنْ سَهْنِهَا

ترجمہ :- اور حمد و صلوة کے بعد تو جب کہ اہل عقل کا اتفاق ہے اور فضل والوں کا اجماع

ہے کہ علوم خاص کر علوم یقینیہ اعلیٰ درجہ کے مطالب اور قابل فخر مناقب سے ہیں اور اس پر ان کا اتفاق ہے کہ علم والے لوگوں میں اشرف ہیں اور علم والے کا نفس عقول ملکیت کے ساتھ متصل ہونے میں سرعت کرتا ہے اور علوم کے دقائق پر باخبر ہونا اور ان کی حقیقتوں کا کماحقہ احاطہ کرنا بجز اس علم کے ممکن نہیں کہ جس کا نام منطق رکھا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کے ذریعہ علوم کی صحت اس کی بیماری سے پہچانی جاتی ہے اور ان کا دبلا پن ان کے موٹاپے سے پہچانا جاتا ہے۔

تشریح: قولہ فلما کان۔ فا کا دخول توہم اٹان کی وجہ سے ہے یا اس وجہ سے کہ بعد سے پہلے اٹا مقدر ہے۔ اس عبارت سے شمیہ کی تصنیف کی وجہ بیان کی جاتی ہے کہ (۱) اہل عقل اور ارباب فضل کا اتفاق ہے کہ علوم میں بالخصوص علوم یقینیہ اعلیٰ درجہ کے مطالب اور قابل فخر مناقب سے ہیں۔ (۲) اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ علوم یقینیہ والے لوگوں میں اشرف ہوتے ہیں (۳) اس پر ان کا اتفاق ہے کہ علوم یقینیہ والے کا نفس عقول ملکیت کے ساتھ متصل ہونے میں سرعت کرتا ہے (۴) علوم کے دقائق پر مطلع اور ان کی حقیقتوں کا کماحقہ احاطہ کرنا علوم یقینیہ میں سے بجز اس علم کے ممکن نہیں کہ جس کا نام منطق رکھا جاتا ہے

بیانہ:۔ اطباء۔ اطباء یعنی اجماع و ایک راء ہونا۔ مناقب جمع منقبہ بمعنی عمدہ فعل اور قابل فخر کام۔ عقول جمع عقل۔ مراد عقول ملکیت سے عقول عشرہ ہیں دقائق جمع دقیقہ بمعنی باریک گہری بات، حقائق جمع حقیقت۔ سقیم بمعنی بیماری غث بمعنی کھوٹ۔ دبلا پن۔ سیمین بمعنی موٹاپا

فَأَشَارَ إِلَى مَنْ سَعِدَ بِلُطْفِ الْحَقِّ وَامْتَّازَتْ بِأَيْدِيهِ مِنْ بَيْنِ كَافَّةِ الْخَلْقِ وَمَالَ إِلَى جَنَابِهِ الدَّانِي وَالْقَاصِي وَافْلَحَ بِمِثِّ ابْتِعَاثِ الْمَطِيعِ وَالْعَاصِي

ترجمہ:۔ پس مجھ کو اشارہ کیا اس شخص نے جو اللہ تعالیٰ کے لطف و کرم سے نیک بخت اور اس کی مدد سے پوری مخلوق میں ممتاز ہے اور اس کی بارگاہ کی جانب نزدیک و دور والا مائل ہوا اور فرمانبردار

اور نافرمان اس کی اتباع کر کے فلاح پا گیا۔

تشریح:۔ بیانہ فاسخار۔ یعنی علوم میں بالخصوص علوم یقینہ اور علوم یقینہ میں علم منطق کو جب کافی اہمیت حاصل ہے و بیش تر خوبیاں اس میں پائی جاتی ہیں تو مجھے ایک عظیم المرتبت اور باوقار شخصیت نے اس فن میں ایک ایسی کتاب لکھنے کا اشارہ فرمایا جو تمام اصول و ضوابط کا جامع ہو۔ کتاب اگرچہ مختصر ہو لیکن تمام مسائل اس میں موجود ہوں۔ لیکن چونکہ اشارہ کوئی معمولی انسان کا نہیں تھا اور نہ ہی کوئی بیکار کتاب لکھنے کا تھا اس لئے میں نے اس کی تصنیف میں کوئی تامل نہ کیا اور اسے فرصت میں پایہ تکمیل کو پہونچا دیا۔

بیانہ من سعد۔ من اسم موصول اپنے صلہ سے مل کر اشارہ فعل کا فاعل ہے۔ سعد فعل ماضی معروف بمعنی نیک ہونا اور بلطف میں یا سعد کے ساتھ متعلق ہے اور امتاز کا عطف سعد پر ہے کافۃ بمعنی پورا ہونا۔ ذاتی بمعنی قریب رہنے والا۔ قاصی بمعنی دور رہنے والا فاعل ہیں مال فعل کا۔ اسی طرح مطیع بمعنی فرمانبردار اور عامی بمعنی نافرمان فاعل ہیں افلح فعل کا۔

وَهُوَ الْمَوْلَى الصَّاحِبُ الْعَظُمُ الْعَالِمُ الْفَاضِلُ الْمَقْبُولُ النِّعَمُ الْحُسَيْنُ
الْحَسْبُ النَّسَبُ ذُو الْمَنَاقِبِ وَالْمُفَاخِرُ شَمْسُ الْمَلَّةِ وَالِدِ بْنِ بَهَاءِ الْإِسْلَامِ وَالسَّلَامِينَ
قُدُّوهُ الْأَكْبَرِ وَالْأَمَانُ مَلِكُ الصُّدُورِ وَالْأَفَاضِلِ قُطْبُ الْإِنْعَالِي فَلَكُ الْمَعَالِي
مُحَمَّدُ بْنُ الْمَوْلَى الصُّدُورِ الْعَظُمُ الصَّاحِبُ الْعَظُمُ دُسْتُوهُ الْأَفَاقِ أَصْفُ
الزَّمَانِ مَلِكُ وَرَاءِ الشَّرْقِ وَالْغَرْبِ دِيْوَانِ الْمَمَالِكِ بَهَاءِ الْحَقِّ وَالِدِ بْنِ وَمُوَيْدِ
عُلَمَاءِ الْإِسْلَامِ وَالسَّلَامِينَ قُطْبُ الْمُلُوكِ وَالسَّلَاطِينِ مُحَمَّدٌ أَدَامَ اللَّهُ ظِلَالَهُمَا وَضَاعَفَ
جَلَالَهُمَا الَّذِي مَعَ حَدِثِهِ سَنَةٌ فَاقَ بِالسَّعَادَةِ الْأَبَدِيَّةِ وَالْكَرَامَاتِ السَّرْمَدِيَّةِ
وَاخْتَصَّ بِالْفَضَائِلِ الْجَمِيلَةِ وَالْخَصَائِلِ الْحَمِيدَةِ بِتَحْمِيلِ كِتَابِ فِي الْمُنْطِقِ جَامِعِ الْقَوَاعِدِ

ترجمہ : — اور وہ مولیٰ و صدر ہے صاحب معظم یعنی وزیر اعظم۔ عالم فاضل انعام کرنے والا حسب و نسب والا تعریف و فخر والا ملت و دین کا آفتاب اسلام اور مسلمانوں کے لئے رونق اکابر و امثال کا پیشوا و در و افاضل کا بادشاہ۔ بلند یوں کا قطب رفعتوں کا آسمان ہے جن کا نام محمد ہے جو بیٹا ہے مولیٰ صدر معظم کا جو صاحب اعظم ہے سارے جہان کا وزیر، زمانہ کا آصف، یوں کے وزیروں کا بادشاہ ملکوں کے دفر کا مالک حق و دین کا رونق ہے اور اسلام و مسلمانوں کے علماء کا تائید یافتہ بادشاہ یوں و سلاطین کا قطب جن کا نام محمد ہے اللہ تعالیٰ دونوں کا سایہ دراز فرمائے اور ان دونوں کی بزرگی کو دو بالا کرے جو اپنی نوعمری اور کم سنی کے باوجود ابدی سعادتوں اور سرمدی کرامتوں پر فائز ہے جو بہترین فضائل اور خصائل کیساتھ مخصوص ہے۔ اشارہ کیا علم منطق میں ایک ایسی کتاب کے تحریر کرنے کا جو قواعد منطق کے جامع ہو اور منطق کے اصول و ضوابط پر حاوی ہو۔

تشریح : — قولہ وہو المولیٰ : ماقبل میں مفعول کا ذکر تھا اور یہ ان کے موصوف کا ذکر ہے کہ وہ آقا و صدر و فاضل ہونے کے علاوہ مقبول و انعام کنندہ اور حسب و نسب والا بھی ہے۔ جن کا نام محمد اور اتفاق سے ان کے والد کا نام بھی محمد ہی ہے

مفاخر جمع مفخرة بمعنی وہ چیز جس پر فخر کیا جائے۔ قدوة بمعنی آگے چلنے والا اکابر جمع اکبر بمعنی بڑا اور امثال جمع امثل بمعنی افضل۔ اعلیٰ جمع اعلیٰ۔ معالی جمع عالی بمعنی بلند۔

قولہ بتحریر۔ اس عبارت کا تعلق اشارہ فعل کے ساتھ ہے یعنی گرامی قدر شخص نے مجھ سے علم منطق میں ایک ایسی کتاب لکھنے کا اشارہ فرمایا جو قواعد منطق کا جامع اور اصول و ضوابط پر حاوی ہو۔ اشارہ کرنے سے مراد یہاں حکم دینا ہے۔ اس لفظ سے یہ تلخیص مقصود ہے کہ بڑے لوگوں کا اشارہ ایسا بدرجہ حکم ہوتا ہے اس لئے کہ عقائد کے لئے اشارہ ہی کافی ہوتا ہے العاقل تکفیه الاشارة

فَبَادَتْ إِلَى مَقْتَضَىٰ أَسَارَتِهِ وَشَرَعَتْ فِي ثَبَتِهِ وَكَتَابَتِهِ مُسْتَلْزِمًا أَنْ لَا اخْلَ شَيْءٌ يَتَدَلَّىٰ مِنَ الْقَوَاعِدِ وَالضُّوَابِطِ مَعَ نَهْيِهَا عَنْ دَاتٍ وَنَكْتٍ لَطِيفَةٍ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ تَابِعٍ

لَا حَدَّ مِنَ الْخِلَافِ بَلْ لِلْحَقِّ الصَّرِيحِ الَّذِي لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ
وَلَا مِنْ خَلْفِهِ وَاسْمِيَّتُهُ بِالرَّسَالَةِ الشَّمْسِيَّةِ فِي الْقَوَاعِدِ الْمُنْطَقِيَّةِ

ترجمہ: — تو میں نے اس کے اشارہ کے مقتضی کی طرف سبقت کی اور اس کے ثابت کرنے اور لکھنے میں لگ گیا اس بات کا التزام کرتے ہوئے کہ کوئی معتد بہ چیز قواعد و ضوابط میں سے نہ چھوڑوں اور ساتھ ہی شریف اضافوں اور لطیف نکتوں کو اپنی جانب سے اضافہ کرنے کے ساتھ مخلوقات میں کسی کے اتباع کئے بغیر بلکہ حق صریح کا اتباع کرتے ہوئے جس میں باطل یعنی خلاف واقع بات یا مسئلہ نہ سامنے سے داخل ہو سکا اور نہ پیچھے سے اور اس کا نام میں نے رسالہ شمسیہ فی قواعد منطقیہ رکھا ہے۔

تشریح: — بیانہ فبادرت۔ یعنی علوم عقلیہ میں منطق کو جب اہمیت حاصل ہے اور اس فن میں کتاب لکھنے کے لئے ایک عظیم المرتبت شخص نے اشارہ کیا تو میں نے کہنے کے مطابق ایک ایسی کتاب لکھنے کی طرف سبقت لے گیا جس میں سارے معتد بہ قواعد و ضوابط موجود ہوں۔ ساتھ ہی عمدہ اضافوں اور لطیف نکتوں کو بھی تحریر میں لایا جائے۔

زیادات جمع زیادۃ بمعنی اضافہ۔ شریفۃ اس کی صفت بمعنی عمدہ۔ نکت جمع نکتہ بمعنی نادر و دقیق بات۔ لطیفۃ اس کی صفت بمعنی بہتر و باریک۔

بیانہ من عندی۔ یعنی جو اضافہ میری طرف سے ہو گا وہ میری تحقیق ہو گا کسی مخلوق کا تابع نہیں۔ البتہ حق صریح کا تابع ضرور ہو گا جس کے پاس باطل یعنی خلاف واقع بات نہیں آتی ہے نہ سامنے سے اور نہ پیچھے سے۔

بیانہ سمیتہ۔ یعنی مذکورہ کتابچہ کا نام میں نے رسالہ شمسیہ فی قواعد منطقیہ رکھا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس رسالہ کی طرف لکھنے کا اشارہ اگرچہ ایک عظیم المرتبت بزرگ نے کیا لیکن چونکہ اپنے ایک عزیز شاگرد خواجہ شمس الدین کو قواعد منطق حفظ کرانا اصل مقصود تھا اس لئے اس کے نام سے

اس رسالہ کا نام رکھ دیا گیا !

رَتَّبْتُ عَلَى مَقْلَمَتِي وَثَلَاثَ مَقَالَاتٍ وَخَاتِمَةً مُعْتَصِمًا بِحُبْلِ التَّوْفِيقِ مِنْ
وَأَمْبِ الْعُقُلِ وَمَتَوَكِّلًا عَلَى جُودِ الْمَفِيزِ لِلْخَيْرِ وَالْعَدْلِ إِنَّهُ خَيْرُ مُوَفِّقٍ
وَمُعِينٍ

ترجمہ: — اور اس کو میں نے ایک مقدمہ اور تین مقالات اور ایک خاتمہ پر ترتیب دیا۔
عقل کے عطا کرنے والے سے توفیق کی رستی کو مضبوطی سے پکڑتے ہوئے اور اس کے اس
جود و سخاوت پر بھروسہ کرتے ہوئے جو خیر و عدل کو جاری کرنے والا ہے وہی بہترین توفیق
دینے والا اور مددگار ہے۔

تشریح: — بیانہ رَتَّبْتُ۔ رسالہ شمشہ کا یہ اجمالی بیان ہے کہ اس کو ایک مقدمہ اور
تین مقالے اور ایک خاتمہ پر ترتیب دیا گیا ہے جیسا کہ مصنفین کا یہ طریقہ ہے کہ وہ شروع کتاب
ہی میں ایسا خاکہ بیان کر دیتے ہیں جس سے کتاب پڑھنے والے کو شروع ہی میں بصیرت پیدا ہو جاتی ہے
بیانہ مُعْتَصِمًا۔ ترکیب میں وہ رَتَّبْتُ کے فاعل سے حال واقع ہے یعنی پوری کتاب

کی ترتیب اس حال میں ہوئی کہ مصنف توفیق کی رستی کو مضبوطی سے پکڑے ہوئے ہے۔
سوال پیدا ہو کہ یہ توفیق کس کی ہے؟ جواب دیا گیا کہ عقل کے عطا کرنے والے کی یعنی خدا تعالیٰ
نے عقل کو اس قابل بنادیا کہ مذکورہ حسین صورتوں میں کتاب کو زیور تصنیف سے آراستہ کرے۔

بیانہ مَتَوَكِّلًا۔ اس کا عطف معتنما پر ہے یعنی کتاب مذکور کو جو لکھا گیا اپنے ذہن و دماغ
پر بھروسہ کرتے ہوئے نہیں بلکہ اس مالک حقیقی پر اعتماد کرتے ہوئے کہ اس کی صفات کمر بیانہ سے
جود و سخا بھی ہے کہ جس سے خیر و عدل کا فیضان ہوتا ہے۔ پس اسی پر نظر جما کر یہ کتاب معرض وجود
میں آئی کیونکہ وہی بہترین توفیق دینے والا اور اچھا مددگار ہے۔

عدل وہ ہے جو محنت کے مطابق صلہ ہو اور خیر وہ فضل و احسان ہے جو محنت سے زائد بلکہ اس کے سوا عطا کرے۔

أَمَّا الْمَقْدَمَةُ فَفِيهَا بَحْثَانِ الْأَوَّلُ فِي مَاهِيَةِ الْمَنْطِقِ وَبَيَانِ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ

ترجمہ: — لیکن مقدمہ تو اس میں دو بحثیں ہیں۔ پہلی بحث ماہیت منطق اور بیان حاجت الیہ میں۔

تشریح: — بیانہ أَمَّا الْمَقْدَمَةُ۔ مذکورہ بالا امور اربعہ میں سے اب ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے لیکن مقدمہ تو اس میں دو بحثیں ہیں۔ پہلی بحث ماہیت منطق اور بیان حاجت الیہ یعنی غرض کے بیان میں اور دوسری بحث موضوع منطق کے بیان میں۔

أَقُولُ الرَّسَالَةُ مُرْتَبَةٌ عَلَى مَقْدَمَةٍ وَثَلَاثَ مَقَالَاتٍ وَخَاتِمَةٍ أَمَّا الْمَقْدَمَةُ
فَفِي مَاهِيَةِ الْمَنْطِقِ وَبَيَانِ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ وَمَوْضُوعِهِ وَأَمَّا الْمَقَالَاتُ فَأَوَّلُهَا
فِي الْمَفْرُكَاتِ وَالثَّانِيَةُ فِي الْقَضَايَا وَالثَّالِثَةُ فِي الْقِيَاسِ وَأَمَّا الْخَاتِمَةُ
فَفِي مَوَادِّ الْأَقْيَةِ وَأَجْزَاءِ الْعُلُومِ

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ رسالہ شمشیدہ ایک مقدمہ اور تین مقالات اور ایک خاتمہ پر ترتیب دیا گیا ہے لیکن مقدمہ تو وہ منطق کی ماہیت اور بیان حاجت الیہ اور اس کے موضوع کے بیان میں ہے لیکن مقالات تو وہ تین ہیں پہلا مقالہ مفردات کے بیان میں اور دوسرا قضایا اور ان کے احکام کے بیان میں اور تیسرا قیاس کے بیان میں اور لیکن خاتمہ تو قیاسوں کے مادے اور اجزائے علوم کے بیان میں ہے۔

تشریح: — قولہ اقول الرسالة۔ اقول سے جو بیان کیا جائیگا وہ شرح کی عبارت ہوگی لہذا اس کا قائل شارح علامہ قطب الدین رازی ہیں اور الرسالة سے یہ اشارہ ہے کہ متن کے اندر ترتیب میں ضمیر مرجع لفظ رسالة ہے اگرچہ ضمیر مرجع کے مطابق نہیں کہ ضمیر مذکر ہے اور مرجع مؤنث لیکن چونکہ رسالة سے مراد کتاب ہے اس لئے اس کو ضمیر کا مرجع قرار دیا جاسکتا ہے کہ وہ مؤنث لفظی ہے جو قاعدہ مذکورہ سے مستثنیٰ ہے جیسے طلحہ وغیرہ لیکن بہتر ہے مرجع کتاب ہی کو قرار دیا جائے لہذا اس تقدیر پر اس کا معطوف علیہ سمیٹہ ہوگا اور متن کے اندر ناقبل کی عبارت ثبوتہ و کتابہ وغیرہ کے مطابق بھی ہو جائے۔ کیونکہ ان کا مرجع کتاب قرار دیا گیا ہے۔

قولہ اقوال المقدمات۔ یعنی مقدمہ میں یہ تین چیزیں بیان کی جاتی ہیں۔ منطق کی ماہیت اور اس کا موضوع اور غرض ہر ایک کی تفصیل آگے مذکور ہے۔ لیکن مقدمہ لغت میں لشکر کے اس حصہ کو کہا جاتا ہے جو لشکر سے آگے ہو اور اصطلاح میں اشتراک لفظی کے طور پر دو معنوں پر بولا جاتا ہے ایک وہ ہے جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو اور دوسرا وہ ہے جس کو مقاصد سے پہلے اس لئے بیان کیا جائے کہ مقاصد کا اس سے ربط و تعلق پیدا ہو اور مقاصد میں نفع بخشے معنی اول کے اعتبار سے مقدمہ کو مقدمۃ العلم کہا جاتا ہے اور معنی دوم کے اعتبار سے مقدمۃ الکتاب مزید تفصیلات التشریح المنیب میں دیکھئے

قولہ اقوال المقالات۔ مقالات جمع ہے مقالہ بالفتح کی۔ لغت میں اس کا معنی ہے گفتار یعنی بجو اور اصطلاح میں کلام کا وہ حصہ ہے جو جنس مقاصد پر دلالت کرے کما علی حاشیہ سعدیہ مقالہ تین ہیں پہلا مفردات کے بیان میں جیسے کلیات خمسہ اور معرف کی چاروں قسمیں۔ دوسرا قضایا اور اس کے احکام کے بیان میں۔ قضایا مثلاً قضیہ حلیہ و شرطیہ و معدولہ وغیرہ۔ احکام مثلاً عکس مستوی و عکس نقیض۔ تناقض وغیرہ۔ تیسرا قیاس کے بیان میں جیسے اشکال اربعہ۔ سوال کلیات خمسہ کو مفردات میں شمار کرنا درست ہے لیکن معرفات کو نہیں کہ اس میں ترکیب پائی جاتی ہے؟ جواب مفرد چار امور

کے معنی میں آتا ہے، ۱) مفرد سے مراد وہ ہے جو بشی و مجموع کے مقابل میں ہو چنانچہ کہا جاتا ہے 'ہذا مفرد' لیس بشی و مجموع لہذا وہ بمعنی واحد ہوگا، ۲) مفرد سے مراد وہ ہے جو مضاف کے مقابل میں ہو چنانچہ بولا جاتا ہے 'ہذا مفرد' لیس بمضاف، ۳) مفرد سے مراد وہ ہے جو مرکب کے مقابل میں ہو چنانچہ بحث الفاظ میں آتیگا، ۴) مفرد سے مراد وہ ہے جو جملہ کے مقابل میں ہو چنانچہ کہا جاتا ہے 'ہذا مفرد' لیس جملہ اور یہاں یہی آخری صورت مراد ہے کیونکہ مفردات یہاں قضایا کے مقابل میں مذکور ہے پس اس تقدیر پر معرفات بھی مفردات میں داخل ہو جائیں گے کیوں کہ وہ جملہ کے مقابل ہیں۔

قولہ اما الخاتمة۔ یعنی کتاب کے خاتمہ میں دو چیزیں مذکور ہوں گی ایک قیاس کے مادے مثلاً صناعات خمسہ یعنی برہانی۔ جدلی۔ خطابی۔ شعری۔ سقطی اور دوسرا اجزاء علوم مثلاً موضوعات مبادی مسائل وغیرہ۔

وَأَنصَارُ تَبَيُّهَا عَلَيْهَا لِأَنِّ مَا يَبْحَثُ أَنَّ الْعِلْمَ فِي الْمَنْطِقِ أَمَّا أَنْ يَتَوَقَّفَ الشَّرْعُ فِيهِ عَلَيْهِ أَوْ لَا فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ فَهُوَ الْمَقْدَمَةُ وَإِنْ كَانَ الثَّانِي فَاِمَّا أَنْ يَكُونَ الْبَحْثُ فِيهِ عَنِ الْمَفْرَدَاتِ فَهُوَ الْمَقَالَةُ الْأُولَى

ترجمہ: — اور مصنف نے اپنے رسالہ کو مذکورہ عنوانات پر اس لئے مرتب فرمایا کہ وہ امور جن کا منطق میں جاننا ضروری ہے آیا ایسے ہوں گے کہ شروع کرنا ان پر موقوف ہے یا نہیں پس اگر اول ہے تو وہ مقدمہ ہے اور اگر ثانی ہے تو بحث اس میں مفردات سے ہوگی تو وہ مقالہ اولیٰ ہے۔

تشریح: — قولہ وَأَنصَارُ تَبَيُّهَا عَلَيْهَا۔ یہ دلیل ہے اس دعویٰ مذکور کی کہ یہ رسالہ مذکورہ بالا پانچ ہی امور پر مرتب ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ منطق میں جن امور کا جاننا ضروری ہے آیا وہ ان میں سے ہیکہ جن پر علم کا شروع کرنا موقوف ہے یا نہیں اگر موقوف ہے تو مقدمہ ہے اور اگر موقوف نہیں تو اگر بحث مفردات سے ہے تو مقالہ اولیٰ ہے اور اگر بحث مرکبات سے ہے تو وہ مرکبات مقصودہ ہے یا غیر مقصودہ اگر مرکبات غیر مقصودہ ہے

تو وہ مقالہ ثانیہ ہے اور اگر مرکبات مقصودہ ہے تو اس میں نظر صرف بحسب صورت ہے یا بحسب مادہ
 اگر صرف بحسب صورت ہے تو وہ مقالہ ثالثہ ہے اور اگر صرف بحسب مادہ ہے تو وہ خاتمہ ہے اور
 یہ حصہ چونکہ اثبات و نفی کے درمیان دائر ہے اس لئے وہ حصہ عقلی ہے جو قطعیت کا فائدہ دیتا ہے۔
 قولہ ^{ما} یجب۔ وجوب سے یہاں مراد وجوب عرفی ہے، وجوب عقلی نہیں کہا صرح فی شرح
 المواقف اور بحث لغت میں تفتیش کرنے کو کہا جاتا ہے اور اصطلاح میں محمول کو موضوع کیلئے ثابت کرنے
 کو کہا جاتا ہے۔

أَوْ عَنِ الْمَرْكَبَاتِ فَلَا يَخْلُو أَمَّا أَنْ يَكُونَ الْبَحْثُ فِيهِ، عَنِ الْمَرْكَبَاتِ الْغَيْرِ الْمَقْصُودَةِ
 بِالذَّاتِ فَهُوَ الْمَقَالَةُ الثَّانِيَّةُ أَوْ عَنِ الْمَرْكَبَاتِ الَّتِي هِيَ الْمَقَاصِدُ بِالذَّاتِ فَلَا يَخْلُو
 أَمَّا أَنْ يَكُونَ النَّظَرُ فِيهَا مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ وَحْدَهَا وَهِيَ الْمَقَالَةُ الثَّلَاثَةُ أَوْ مِنْ حَيْثُ
 الْمَادَّةُ وَهِيَ الْخَاتِمَةُ

ترجمہ: — یا بحث مرکبات سے ہوگی تو وہ اس سے خالی نہیں ہے یا تو بحث مرکبات
 غیر مقصودہ بالذات سے ہوگی تو وہ مقالہ ثانیہ ہے یا بحث ان مرکبات سے ہوگی کہ جو مقصود بالذات
 ہیں تو خالی نہیں آیا اس میں نظر صرف بحسب صورت ہوگی تو وہ مقالہ ثالثہ ہے یا بحسب مادہ ہوگی
 تو وہ خاتمہ ہے۔

تشریح: قولہ ^{ما} یجب۔ یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مرکبات کی جس طرح دو قسمیں
 گذریں ایک مقصودہ اور دوسری غیر مقصودہ اور دونوں کو الگ الگ مقالہ میں بیان کیا گیا اسی طرح
 مفردات کی بھی دو قسمیں ہیں ایک مقصودہ جیسے تقریفات اور دوسری غیر مقصودہ جیسے کلیات خمسہ وغیرہ
 لہذا مفردات کی ان دونوں قسموں کو بھی دو مقالہ میں بیان کرنا چاہئے ایک مقالہ میں کیوں بیان کیا گیا؟ جواب
 اس کا یہ ہے کہ مرکبات کی دونوں قسموں کے احکام اور ان کے لوازم چونکہ بہت زیادہ ہیں اس لئے اس

اشتباہ سے بچنے کے لئے ہر ایک کو الگ الگ مقالہ میں بیان کیا گیا اس کے برخلاف مفردات کی دو قسموں کے احکام و لوازم کہ اتنے زائد نہیں اس لئے ان کو ایک مقالہ میں کیا گیا۔

قولہ او من حیث المادۃ۔ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پہلے یہ بتایا گیا تھا کہ خاتمہ میں دو چیزیں بیان کی جائیں گی ایک قیاس کے مادے اور دوسری اجزاء علوم لیکن دلیل حصر سے صرف ایک چیز یعنی قیاس کے مادے معلوم ہوتے ہیں۔ اجزاء علوم نہیں۔ جواب اس کا یہ کہ خاتمہ کے بیان سے مقصود قیاس کے مادے ہیں لیکن اجزاء علوم تو وہ چونکہ تبعاً بیان کیا گیا ہے تاکہ معلومات میں اضافہ ہو کیونکہ مطلوب کے ایصال میں اجزاء علوم کا کوئی دخل نہیں اس لئے دلیل حصر میں اجزاء علوم کو بیان نہیں کیا گیا۔

والمَلِكُ بِالْمُقَدَّمَةِ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الشَّرُوعُ فِي الْعِلْمِ وَوَجِبَ تَوْقُّفُ الشَّرْعِ
أَمَّا عَلَى تَصَوُّرِ الْعِلْمِ فَلَا تِلْكَ الشَّارِعُ فِي الْعِلْمِ لَوْلَمْ يَتَصَوَّرْ أَوَّلَ ذَلِكَ الْعِلْمُ وَلَكَاتِ
طَالِبًا لِمَجْهُولِ الْمَطْلُوقِ

ترجمہ: — اور مقدمہ سے یہاں مراد وہ ہے کہ جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو اور شروع کے موقوف ہونے کی وجہ لیکن علم کے تصور پر اس لئے کہ کسی علم کا شروع کرنے والا اگر پہلے اس علم کا تصور نہ کرے گا تو وہ مجہول مطلق کا طلب کر نیوالا ہو گا۔

تشریح: قولہ وللا رد یہ جواب ہے اس سوال کا کہ ماقبل میں مقدمہ کے دو ہی معنی گذرے ہیں ایک معنی کے اعتبار سے اس کو مقدمۃ الکتاب کہا جاتا ہے اور دوسرا۔ معنی کے اعتبار سے مقدمۃ العلم جبکہ مقدمہ قیاس کے اجزاء کو بھی کہا جاتا ہے مثلاً صغریٰ و کبریٰ، حد اوسط وغیرہ اور مقدمہ اس مضمون کو بھی کہا جاتا ہے جس پر دلیل کی صحت کا مدار ہے جواب یہ کہ مقدمہ کا اطلاق اگرچہ چند معنوں پر ہوتا ہے لیکن یہاں اس سے مراد وہ ہے جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو۔

قولہ وجہ توقف۔ جس چیز پر علم کا شروع کرنا موقوف ہے وہ چونکہ مین ہے تصور علم موضوع علم۔ اور غرض اس لئے اس عبارت سے ہر ایک کی دلیل بیان کی جاتی ہے کہ علم کا شروع کرنا اس کے تصور پر اس لئے موقوف ہے کہ علم کے شروع کرنے والے کو اگر اس علم کا تصور پہلے سے معلوم نہ ہو تو مجہول مطلق کا طلب کرنے والا کہا جائے گا یعنی جس کو طلب کرنے اور حاصل کرنے کا ارادہ کرتا ہے وہ شئی خود اس کو معلوم نہیں ہے کہ کس کو حاصل کرے گا؟ اور طلب ایسی نامعلوم چیز کا کرنا ممنوع ہے کیونکہ مجہول مطلق کی جانب نفس کی توجہ محال ہوتی ہے۔

وفیہ نظر لان قولہ "الشروع فی العلم یتوقف علی تصورہ" لان ارادہ بالتصور لوجہ ما فہم لم یکن لا یلزم منه انہ لا بد من تصور برسمہ فلا یتیم التقرب اذ المقصود بیان سبب اراد رسم العلم فی مفتاح الکلام وان اراد بہ التصور برسمہ فلا نسلم انہ لو لم یکن العلم متصورا برسمہ یلزم طلب المجہول المطلق وانما یلزم ذلك لو لم یکن العلم متصورا لوجہ من الوجہ وهو ممنوع

ترجمہ:۔ اور قول مذکور میں اشکال ہے اس لئے کہ شارح کا قول کہ علم کا شروع کرنا اس کے تصور پر موقوف ہے اگر اس سے مراد شارح نے تصور لوجہ کیا ہے تو تسلیم ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا تصور برسمہ ضروری ہو لہذا تقرب تام نہ ہوگی اس لئے کہ مقصود کلام یعنی کتاب کے شروع میں رسم علم کے لانے کے سبب کو بیان کرنا ہے اور اگر اس سے مراد شارح نے تصور برسمہ لیا ہے تو تسلیم نہیں کہ علم اگر متصور برسمہ نہ ہو تو طلب مجہول مطلق لازم آجائے اور جہاں نیست کہ وہ لازم آئے گا اگر علم کسی بھی اعتبار سے متصور نہ ہو حالانکہ وہ ممنوع ہے قولہ وفیہ نظر۔ یعنی اس ملازم پر کہ علم اگر پہلے متصور نہ ہو تو طلب مجہول

مطلق لازم آئے گا، یہ اشکال وارد ہے کہ علم کے متصور ہونے سے مراد کیا ہے؟ اگر مراد تصور بوجہ ما ہے تو تسلیم ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ تصور برسمہ کو بیان کیا جائے لہذا تقریب تام نہ ہوگی یعنی دعویٰ دلیل کے مطابق نہ ہوگا اس لئے کہ مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ رسم علم کو شروع کتاب میں کیوں بیان کیا گیا؟ اور اگر مراد تصور برسمہ ہے تو ملازمہ تسلیم نہیں کیونکہ اس سے طلب مطلق لازم نہیں آتی ہے البتہ یہ اس وقت لازم آتی ہے جب کہ علم کسی بھی اعتبار سے متصور نہ ہو جائے لہذا اگر ایسا نہیں بلکہ علم متصور ہوتا ہے۔

قولہ ^{۱۰} یتوقف - توقف کی دو صورتیں ہیں، اولاً لا متنع یعنی اگر موقوف علیہ نہ ہو تو موقوف پایا جانا محال ہے، ۲، مصحح دخول فار یعنی موقوف علیہ اگر نہ پایا جائے تو موقوف کا پایا جانا ممکن ہو یعنی موقوف پایا بھی جاسکتا ہے اور نہیں بھی!

قولہ فلا یتیم التقریب - تقریب لغت میں قریب کر دینے کو کہا جاتا ہے اور اصطلاح میں دلیل کو اس طرح چلانے کو کہا جاتا ہے کہ مطلوب کو مستلزم ہو جائے بالفاظ دیگر تقریب دلیل کو مدعی کے مطابق کرنا ہے۔ وہ چونکہ یہاں مفقود ہے کیونکہ مدعی تصور بوجہ ما ہے اور شروع کتاب میں تصور برسمہ بیان کیا گیا ہے اس لئے تقریب تام نہیں۔ رسم علم میں علم سے مراد منطق ہے اور مفتاح الکلام سے مراد اوائل کتاب ہے

فَالْأَوَّلُ أَنْ يُقَالَ لَا جَدَّ مِنْ تَصَوُّرِ الْعِلْمِ بِرَسْمِهِ لِيَكُونَ الشَّارِعُ فِيهِ عَلَى بَصِيرَةٍ فِي طَلَبِهَا فَإِنَّهُ إِذَا تَصَوَّرَ الْعِلْمَ بِرَسْمِهِ وَقَفَّ عَلَى جَمِيعِ مَسَائِلِهِ أَجْمَالًا حَقًّا أَنَّ كُلَّ مَسْئَلَةٍ عَنْهُ تَرُدُّ عَلَيْهِ، عَلِمَ أَنَّهَا مِنْ ذَلِكَ الْعِلْمِ كَمَا أَنَّ مَنْ أَرَادَ سُلُوكَ طَرِيقٍ لَمْ يَشَاهِدْهُ لَكِنْ عَرَفَ أَمَارَاتِهِ فَهُوَ عَلَى بَصِيرَةٍ فِي سُلُوكِهِ -

ترجمہ:۔ پس بہتر یہ کہا جائے کہ ضروری ہے علم کا تصور برسمہ تاکہ علم کے شروع کرنے والے

کو اس کی طلب میں بصیرت ہو جائے۔ کیونکہ جب وہ علم کا تصور برسمہ کرے گا تو اس کے تمام مسائل پر اجمالاً واقف ہو جائے گا یہاں تک کہ اس علم کا ہر مسئلہ جو اس کے سامنے وارد ہو گا وہ جان لے گا کہ بے شک یہ اسی علم سے ہے جس طرح وہ شخص جو ایسے راستے پر چلنے کا ارادہ کرے جس کو اس نے پہلے سے نہیں دیکھا ہے لیکن وہ اس کی علامتوں اور نشانیوں کو پہچان لیا ہے تو وہ شخص اس راستے پر چلنے میں بصیرت پر ہو گا۔

تشریح: قولہ فالاوئی۔ مخالفین کا قول جب باطل ہے تو اس کے جواب کو صواب یعنی درست کے ساتھ تعبیر کرنا چاہئے لیکن چونکہ توجیہ ممکن ہے اس لئے اس کو اوئی سے تعبیر کیا گیا۔ توجیہ اس کی یہ کہ یہاں پر دونوں شقیں اختیار کی جاسکتی ہیں اول یہ کہ تصور سے مراد تصور بوجہ ما ہے لیکن مصنف نے جو تصور برسمہ کو بیان کیا ہے اس سے تصور بوجہ ما بھی حاصل ہے کیونکہ تصور بوجہ ما مطلق علم کو کہا جاتا ہے اور مطلق کا وجود کسی بھی فرد کے ضمن میں ہوتا ہے لہذا تصور برسمہ فرد خاص ہے جو تصور بوجہ ما کو مستلزم ہے پس تقریب تام ہے کیونکہ مطلوب تک پہنچانے والے اگر دورا سے ہوں کہ ان میں سے اگر ایک کو اختیار کر لے اگرچہ دوسرا بھی مطلوب تک پہنچانے والا ہو تو نقص لازم نہیں آئے دوم یہ کہ تصور سے مراد تصور برسمہ ہے لیکن اس پر علم کا شروع کرنا اس لئے موقوف ہے کہ تصور برسمہ سے علم کے شروع کرنے والے کو بصیرت حاصل ہو جاتی ہے اس لئے کہ تصور برسمہ سے اس کا اجمالاً علم حاصل ہو جاتا ہے۔

قولہ فانتہ۔ یہ دلیل ہے اس دعویٰ کی کہ شروع کرنے والا بصیرت پر ہو گا۔ خلاصہ یہ کہ شروع کرنے والا اگر اس علم کا تصور برسمہ کرے گا تو وہ تمام مسائل پر اجمالاً واقف ہو جائے گا۔ یعنی اس کے اندر تمام مسائل کے جان لینے کی استعداد و صلاحیت پیدا ہو جائے گی چنانچہ اگر کوئی دلی جانے کا ارادہ کرے اور وہ کبھی دلی نہیں

دیکھا ہے تو اگر اس کو ساری علامتوں سے روشناس کر دیا جائے تو ظاہر ہے اس کو ذلی پہونچنے میں کافی سہولت پیدا ہو جائیگی اسی طرح علم نحو کے پڑھنے والے کو اگر یہ مسئلہ معلوم ہو جائے کہ وہ ان اصول کا جاننا ہے کہ جن کے ذریعہ کلمہ کی آخری حالت معرب و مبنی ہونے کی حیثیت سے پہچانی جاتے تو اس کے بعد جو مسئلہ بھی مذکور ہوگا اس سے یہ جان لیا جائے گا کہ یہ مسئلہ اسی علم کا ہے مثلاً یہ کہا جائے گا کہ اس مسئلہ کو معرب و مبنی ہونے کی حیثیت سے کلمہ کو پہچاننے میں دخل ہے اور ہر وہ مسئلہ جو اس طرح سے ہو وہ علم نحو سے ہے لہذا یہ مسئلہ علم نحو سے ہوا۔ اسی طرح علم منطق کے پڑھنے والے کو اگر یہ معلوم ہو جائے کہ وہ اَلْقَانُون ہے کہ جس کی رعایت ذہن کو فکر میں خطاء سے بچاتے۔ تو اس کے بعد جس مسئلہ کے اندر بھی یہ صلاحیت ہو جائے گی کہ وہ ذہن کو خطاء سے بچائے اور وہ یہ جان جائے گا کہ یہ مسئلہ اسی علم کا ہے۔

وَأَمَّا عَلَى بَيَانِ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ فَلَا نَدْرِي لَوْلَمْ يَعْلَمْ غَايَةَ الْعِلْمِ وَالْغُرُصِ مِنْهُ لَكَانَ
طَلِبُهُ عَبَثًا

ترجمہ: _____ اور لیکن علم کا شروع کرنا بیان حاجت الیہ پر اس لئے موقوف ہے کہ اگر علم کی غایت و غرض کو نہ جانا جائے تو اس کی طلب بیکار ہو جائے گی۔
تشریح: _____ قولہ واما علی بیان:۔ علم کا شروع کرنا جس تین چیزوں پر موقوف ہے ان میں سے دوری چیز بیان حاجت الیہ ہے کہ علم کا شروع کرنا اس پر بھی موقوف ہوتا ہے۔ کیونکہ شروع کرنے والا فاعل مختار ہوتا ہے اور ان کا کسی چیز کو شروع کرنا بھی فعل اختیاری ہے اور قاعدہ ہے کہ فاعل مختار سے فعل اختیاری کے صدور سے پہلے اس فعل کے لئے فائدہ معتد بہ کا علم ضروری ہے۔

قولہ غَايَةُ الْعِلْمِ :- غایت و غرض و فائدہ و حاجت چاروں معنی میں اگرچہ حقیقتہً ایک ہیں لیکن ان کے درمیان یہ اعتباری فرق بیان کیا جاتا ہے کہ فعل پر جو اثر مرتب ہوتا ہے اگر وہ فاعل کے فعل کا باعث نہیں تو اس کو فائدہ و غایت کہا جاتا ہے لیکن فائدہ اس لئے کہ وہ فعل کا اثر و نتیجہ ہوتا ہے اور

غایت اس لئے کہ اس اثر کے مرتب ہونے پر فعل کی انتہا ہوتی ہے اور اگر وہ اثر فاعل کا فعل کا باعث ہے تو اس کو فاعل کی غرض اور فعل کی غایت کہا جاتا ہے جیسے ادب دینا مارنے والے کی غرض اور مارنے کی غایت کہا جاتا ہے۔ اور حاجت سب کو عام ہے۔

وَأَمَّا عَلَىٰ مَوْضُوعِهِ فَلَا تَنَّمَايزُ الْعُلُومُ بِحَسَبِ تَمَايُزِ الْمَوْضُوعَاتِ فَإِنَّ عِلْمَ الْفَقْهِ
مَثَلًا إِنَّمَا يَمْتَّازُ عَنْ عِلْمِ أَصُولِ الْفَقْهِ بِمَوْضُوعِهِ لِأَنَّ عِلْمَ الْفَقْهِ يَبْحَثُ فِيهِ
عَنْ أَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ مِنْ حَيْثُ أَنْهَاتُ حُلُّ وَتَحْرِمُ وَتَصَحُّ وَتَقْصُرُ وَعِلْمُ أَصُولِ الْفَقْهِ
يَبْحَثُ فِيهِ عَنِ الْإِدْلَةِ السَّمْعِيَّةِ مِنْ حَيْثُ أَنْهَاتُ تَنْبِطُ مِنْهَا الْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ فَلَمَّا
كَانَ لِهَذَا مَوْضُوعٌ وَلِذَلِكَ مَوْضُوعٌ آخَرُ صَارَ عِلْمَيْنِ مَتَايِزَيْنِ مُنْفَرِدَيْنِ كُلٌّ وَاحِدٌ
مِنْهُمَا عَنِ الْآخَرِ فَلَوْ لَمْ يَعْرِفِ الشَّارِعُ فِي الْعِلْمِ أَنَّ مَوْضُوعَهُ أَيْ شَيْءٌ هُوَ لَمْ يَتَمَيَّزْ
الْعِلْمُ الْمَطْلُوبُ عِنْدَهُ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ فِي طَلَبِهِ بَصِيرَةٌ

ترجمہ :-۔۔۔ اور لیکن اس کے موضوع پر موقوف اس لئے ہے کہ علوم کا امتیاز موضوعات کے امتیاز سے
ہوتا ہے کیونکہ علم فقہ مثلاً ممتاز ہے علم اصول فقہ سے اپنے موضوع کی وجہ سے اس لئے کہ علم فقہ میں مکلفین
کے افعال سے بحث کی جاتی ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ حلال ہیں یا حرام اور صحیح ہیں یا فاسد اور علم اصول فقہ
میں ان دلیلوں سے بحث کی جاتی ہے جو سماع سے ثابت ہیں اس حیثیت سے کہ ان سے شریعت کے احکام
استنباط کئے جاتے ہیں۔ تو جب اس علم کے لئے ایک موضوع ہے اور اس کے لئے دوسرا موضوع ہے تو وہ دونوں
ممتاز علم ہو گئے۔ اس حال میں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے سے علیحدہ ہے پس اگر علم کے شروع کرنے والے
اس کو نہیں پہچانے گا کہ اس علم کا موضوع کیا ہے تو وہ علم اس کے ذہن میں دوسرے علم سے ممتاز نہ ہوگا اور اس کو اس
علم کے طلب کرنے میں کوئی بصیرت حاصل نہ ہوگی۔

تشریح :-۔۔۔ قولہ واما علیٰ موضوعہ۔ تیسری چیز جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہے وہ موضوع ہے

اس پر علم کا شروع کرنا اس لئے موقوف ہے کہ اس کی وجہ سے ایک علم دوسرے علم سے ممتاز ہو جاتا ہے
 کیونکہ علم میں چونکہ موضوع کے خواص ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اس لئے علم کے شروع کرنے سے پہلے اس
 کے موضوع کا ذکر لازم و ضروری ہے۔ خیال رہے کہ موضوع کبھی مطلق ہوتا ہے۔ چنانچہ علم الحساب کا موضوع
 مطلق عدد ہے اس میں کسی مخصوص عدد کی قید نہیں اور کبھی موضوع مقید ہوتا ہے چنانچہ حکمت طبعی کا
 موضوع جسم طبعی ہے جو من حیث اذیتہ للحرکہ والسکون سے مقید ہے اسی طرح علم فقہ کا موضوع افعال
 مکلفین ہے جو من حیث تحمل وفسد سے مقید ہے اور اصول فقہ کا موضوع ادلہ سمعیہ ہے جو من حیث
 انہا تنبسط منہا الاحکام الشرعیہ سے مقید ہے۔ یہاں ہی دوسری صورت مراد ہے کہ علم منطق کا موضوع
 صرف وجہات ہیں۔ لیکن ایصال الی المطلوب کی قید سے مقید ہے۔

قولہ فان علم الفقہ :- یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی کہ علوم میں امتیاز موضوعات کے
 امتیاز سے ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ مثلاً علم فقہ اور علم اصول فقہ دو الگ الگ علم ہیں اس کی وجہ یہ کہ
 دونوں کے دو الگ الگ موضوع ہیں۔ علم فقہ کا موضوع افعال مکلفین اور اصول فقہ کا موضوع ادلہ
 الربعہ! ظاہر ہے دونوں ایک دوسرے کا غیر ہیں۔ سوال گذشتہ بیان سے یہ معلوم ہوا کہ تعدد موضوع
 سے تعدد علم ہوتا ہے تو علم منطق کا موضوع چونکہ معرف و وجہات دونوں اس لئے وہ ایک نہیں بلکہ دو
 علم ہوا اسی طرح اصول فقہ کا موضوع ادلہ الربعہ یعنی کتاب سنت قیاس۔ اجماع ائمہ لہذا وہ بھی ہوا
 علم ہوا۔ جواب تعدد موضوع سے تعدد علم اس وقت ہوتا ہے جب کہ ایک موضوع کا تعلق دوسرے
 کے ساتھ کچھ بھی نہ ہو یعنی ان کے درمیان کوئی ایسا امر نہ ہو جو آپس میں مشترک ہو حالانکہ منطق کے موضوع
 معرف و وجہات کے درمیان ایصال ایک ایسا امر ہے جو دونوں میں مشترک ہے یعنی معرف و وجہات دونوں
 سے ایصال الی المطلوب مقصود ہے۔ اسی طرح اصول فقہ کا موضوع ادلہ الربعہ کے درمیان بھی ایک
 امر مشترک ہے وہ ہر ایک سے احکام کا استنباط کرنا۔

ولہذا کان بیان الحاجة الى المنطق ينساق الى معرفته برسومہ او دہما فی بحث واحد

وَمَقْصِدُ الْبَحْثِ بِتَقْسِيمِ الْعِلْمِ إِلَى التَّصَوُّرِ فَقَطْ وَالتَّصَدِيقِ لِتَوْقُفِ بَيَانِ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ عَلَيْهِ

ترجمہ: — اور حاجت الی المنطق کا بیان جب کہ منطق کی معرفت برسہ تک پہنچا دیتا ہے تو مصنف نے ان دونوں کو ایک بحث میں لایا اور علم کی تقسیم تصور فقط اور تصدیق سے بحث کا آغاز فرمایا اس لئے کہ اس پر حاجت الی المنطق کا بیان موقوف ہے۔

تشریح: — قولہ فَلَمَّا كَانَ۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مقدمہ میں جب تین امور ہیں جن میں سے اول یعنی موضوع منطق کو ایک مستقل بحث میں بیان کیا گیا ہے تو امر دوم و سوم یعنی تعریف اور حاجت الی المنطق کو دوسرے بحث میں کیوں نہیں بیان کیا گیا؟۔ جواب یہ کہ بیان حاجت الی المنطق سے چونکہ منطق کی تعریف مستفاد ہوتی ہے اس لئے دونوں کو ایک ہی بحث میں بیان کیا گیا لیکن بیان حاجت الی المنطق سے تعریف مستفاد بایں طور ہوتی ہے کہ علم کی اولاد و قسمیں ہیں تصور و تصدیق ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں بدہی و نظری اور نظری کا حصول بدہی سے بطور نظر و فکر ہوتا ہے اور نظر و فکر میں کبھی خطا واقع ہوتی ہے اور خطا سے بچنے کے لئے ایک قانون کی ضرورت ہے۔ اسی قانون کا نام منطق ہے لہذا منطق وہ قانون ہوئی کہ جس کی رعایت ذہن کو فکر میں خطا سے بچائے۔

قولہ مَقْصِدُ الْبَحْثِ:۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ بحث تو حاجت الی المنطق سے متعلق ہے علم کی قسموں کو کیوں بیان کیا گیا؟ کہ اس کی دو قسمیں ہیں تصور و تصدیق الخ جواب یہ کہ اصل مقصد اگرچہ حاجت الی المنطق ہی کو بیان کرنا ہے لیکن جب تک علم کی تقسیم تصور و تصدیق اور ان میں سے ہر ایک کی تقسیم بدہی و نظری کی طرف انحراف نہ کی جائے حاجت الی المنطق حاصل نہ ہوگی جیسا کہ اوپر گذرا۔

فَقَالَ الْعِلْمُ أَمَّا تَصَوُّرٌ فَقَطْ وَهُوَ حُصُولُ صُورَةِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ أَوْ تَصَوُّرٌ مَعَ ضَحْكَةٍ وَهُوَ
إِسْنَادُ أَمْرٍ إِلَى أَمْرٍ آخَرَ بِحُجَابٍ أَوْ سَبَبٍ أَوْ يُقَالُ لِلْمَجْمُوعِ تَصَدِيقٌ

ترجمہ: — پس مصنف نے فرمایا کہ علم آیا تصور فقط ہوگا اور وہ عقل میں شئی کی صورت کا حاصل ہونا ہے یا تصور مع علم ہوگا اور وہ ایک امر کی اسناد دوسرے امر کی طرف کرنا ہے ایجاباً یا سلباً اور اس کے مجموعہ کو تصدیق کہا جاتا ہے۔

تشریح: — بیعانہ فقال:۔ حاجت الی المنطق کو ثابت کرنے کے لئے یہ تہمید بیان کی جاتی ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں تصور و تصدیق اور تصور کا اطلاق چونکہ علم کے مترادف پر بھی ہوتا ہے۔ اس لئے امتیاز کے لئے تصور کے ساتھ فقط کا اضافہ کیا گیا۔ اور تصور مع علم تصدیق کو کہا جاتا ہے۔ اور تقسیم میں تصدیق کے بجائے تصور مع علم کہنے کی وجہ غالباً یہ اشارہ کرنا ہے کہ تصور دو معنوں کے لئے مستعمل ہوتا ہے ایک مطلق تصور جو تصور و تصدیق دونوں کو شامل ہے اور دوسرا مقید یعنی تصور مع علم نیز امام نازمی کے مسلک پر بھی اشارہ مقصود ہے کہ ان کے نزدیک تصور اور تصدیق کے مجموعہ کو تصدیق کہا جاتا ہے نیز اس سے ہوا اسناد الخ میں صو کے مرجع کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ اس کا مرجع تصور مع علم میں سے حکم ہے۔

أَقُولُ الْعِلْمُ أَمَّا تَصَوُّرٌ فَقَطْ أَيْ تَصَوُّرٌ لِحَكْمٍ مَعَهُ وَيُقَالُ لَهُ التَّصَوُّرُ السَّاذِجُ كَتَصَوُّرِنَا
الْإِنْسَانَ أَنْ مِنْ غَيْرِ حُكْمٍ عَلَيْهِ نَبْغِي وَاشْبَاطٍ وَأَمَّا تَصَدِّيقٌ مَعَهُ حُكْمٌ وَيُقَالُ لِلْمَجْمُوعِ
تَصَدِّيقٌ كَمَا إِذَا تَصَوَّرْنَا الْإِنْسَانَ وَحَكَمْنَا عَلَيْهِ بِأَنَّهُ كَاتِبٌ أَوْ لَيْسَ بِكَاتِبٍ۔

ترجمہ:۔ میں کہتا ہوں کہ علم آیا تصور فقط ہوگا یعنی وہ تصور کہ جس کے ساتھ کوئی حکم نہ ہو اور اس کو تصور ساذج کہا جاتا ہے جیسے ہمارا انسان کا تصور کرنا اس پر کسی نفی یا اثبات کا حکم عائد کئے بغیر اور یا وہ تصور ہوگا کہ اس کے ساتھ حکم بھی ہو اور مجموعہ کو تصدیق کہا جاتا ہے چنانچہ جب ہم نے انسان کا تصور کیا اور اس پر حکم لگایا کہ وہ کاتب ہے یا کاتب نہیں!

تشریح: قولہ العلم: متن میں مذکورہ بالا عبارات کی یہ توضیح ہے کہ علم جس کو تصور مطلق

بھی کہا جاتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک تصور فقط ہے جس کو تصور ساذج بھی کہا جاتا ہے۔ ساذج معرب ہے مادہ کا اور تصور ساذج وہ تصور ہے جس کے ساتھ حکم نہ ہو اس کی پانچ صورتیں ہیں اور وہ یہ کہ مفرد ہو یعنی دوسرے تصور کیساتھ مرکب نہ ہو مثلاً واحد ہو جیسے انسان کا تصور جب کہ اس کے ساتھ اثبات یا نفی کا حکم عائد نہ ہو۔ یا معتد ہو۔ لیکن نسبت نہ ہو جیسے خالد و بکر وغیرہ کا تصور یا مرکب ہو لیکن مرکب اضافی ہو جیسے رسول اللہ کا تصور یا مرکب تقیدی ہو جیسے العلم نور کا تصور یا مرکب عام ہو لیکن اس کی نسبت میں شک ہو جیسے زید قاری و عالم کا تصور۔

قولہ واما تصور معہ حکم۔ یعنی علم کی دوسری قسم وہ تصور ہے جس کے ساتھ حکم ہو اس کو تصدیق بھی کہا جاتا ہے جیسے انسان کا تصور یا اس پر حکم لگایا جائے کہ وہ کاتب ہے یا کاتب نہیں۔ سوال تصور الیا کوئی نہیں ہے جس پر حکم عائد نہ ہو کم از کم یہ ضرور کہا جاتا ہے کہ وہ فلاں شئی کا تصور ہے۔ جواب تصور فقط کے ساتھ جو حکم لگتا ہے وہ محض معنی و اعتباری ہے اور تصدیق کے ساتھ جو حکم لگتا ہے وہ مرتع و اصلی ہے جب کہ حکم سے یہاں مراد حکم مرتع و اصلی ہے۔

أما التصور فهو حصول صورة الشيء في العقل فليس معنى تصورنا الإنسان إلا أن ترسم صورة منه في العقل بها يمتاز الإنسان من غير عند العقل كما تثبت صورة الشيء في المرآة إلا أن المرآة لا تثبت فيها إلا مثل المحسوسات والنفس مرآة تنطبع فيها مثل المعقولات والمحسوسات فقوله وهو حصول صورة الشيء في العقل إشارة إلى تعريف مطلق التصور دون التصور فقط لأنه لما ذكر التصور فقط فقد ذكر أمرين أحدهما التصور المطلق لأن المقيّد إذا كان مذكوراً كان المطلق مذكوراً بالضرورة وثانيهما التصور فقط أي الذي هو التصور الساذج

ترجمہ: _____ لیکن تصور تو وہ شئی کی صورت کا عقل میں حاصل ہونا ہے پس ہمارے تصور
الانسان کا معنی نہیں ہے مگر یہ کہ اس کی صورت عقل میں ترسم ہو جائے جس کے ذریعہ انسان اپنے
غیر سے عقل کے نزدیک ممتاز ہو جانا ہے جس طرح شئی کی صورت آئینہ میں ترسم ہوتی ہے۔ مگر آئینہ
میں ترسم نہیں ہوتیں مگر محسوسات کی صورتیں اور نفس ایسا آئینہ ہے کہ اس میں معقولات اور محسوسات
کی صورتیں چھپتی ہیں لہذا مصنف کا قول وہو حصول صورۃ الشئی فی العقل مطلق تصور کی تعریف کی طرف
اشارہ ہے نہ کہ تصور فقط کی طرف اس لئے کہ جب اس نے تصور فقط کو ذکر کیا تو اس نے دو امور کو بیان
کیا جن میں سے ایک تصور مطلق ہے کہ مفید جب مذکور ہوتا ہے تو مطلق بھی لا محالہ مذکور ہوتا ہے اور
دوسرا تصور فقط ہے جس کو تصور ساذج بھی کہا جاتا ہے۔

تشریح: _____ قولہ اما التصور۔ تصور فقط میں چونکہ دو چیزیں مذکور ہوتی ہیں۔ ایک لفظ تصور
اور دوسری لفظ فقط یعنی تصور کا بدون حکم ہونا اسی طرح تصدیق میں بھی دو چیزیں مذکور ہوتی ہیں۔ ایک
تصور اور دوسری حکم لہذا تصور ایک الیالفظ ہوا جو دونوں قسموں میں شریک ہے حکم تصدیق کے ساتھ خاص ہے
اور عدم حکم تصور کیساتھ انو اگر تصور اور حکم کی وضاحت کر دی جائے تو دونوں قسموں کی وضاحت ہو جائے گی
کیونکہ حکم سے عدم حکم کا علم ہو جاتا ہے۔ اسی وجہ سے متن میں صرف مطلق تصور اور حکم کے معنی کو بیان کیا
گیا۔ جس کی وضاحت شرح میں یہ بیان کی جاتی ہے کہ تصور کہتے ہیں شئی کی صورت کا عقل میں حاصل ہونے کو
مثلاً انسان کی صورت جو عقل میں حاصل ہوتی ہے اس سے انسان اپنے غیر سے عقل میں ممتاز ہو جاتا ہے جس
طرح آئینہ میں شئی کی صورت چھپتی ہے لیکن اس میں صرف محسوسات کی صورتیں چھپتی ہیں اور عقل میں وہ
محسوسات و معقولات دونوں کی صورتیں چھپتی ہیں یعنی آئینہ میں ہوا۔ آواز۔ خوشبو، بدبو، میٹھے کھٹے
کی صورتیں چھپتی ہیں۔ اس میں صرف ان ہی چیزوں کی صورتیں چھپتی ہیں جو دیکھی جاسکیں اور عقل میں ہر
اس چیز کی صورتیں چھپ سکتی ہیں جو دیکھنے۔ سننے۔ سونگھنے، چکھنے۔ چھونے یا سوچنے میں آئے مثلاً
طلی۔ خوشبو۔ آواز۔ میٹھا۔ ہوا اور مفہوم کی صورتیں عقل میں چھپ سکتی ہیں۔ آئینہ خود دیکھا جاسکتا ہے
چھوا جاسکتا ہے لیکن عقل نہ تو دیکھا جاسکتا ہے اور نہ اس کو چھوا جاسکتا ہے۔ آئینہ میں شئی کا صرف ایک

رخ چپتا ہے اور عقل میں شئی کی پوری تصویر چھپتی ہے۔

قولہ فی العقل :- تصور کا یہ معنی صرف کلیات کو شامل ہے جزئیات کو نہیں کیونکہ عقل میں صرف کلیات کی صورتیں چھپتی ہیں کیونکہ جزئیات کی صورتیں تو اس باطن میں چھپتی ہیں اسی وجہ سے بعض لوگوں نے فی العقل میں فی کو بمعنی عند بیان کیا ہے تاکہ وہ جزئیات کو بھی شامل ہو جائے۔ کیونکہ عند ظرف کے علاوہ اس کے لئے بھی بولاجائے جو ظرف سے متصل ہو تفصیل التشریح المنیب میں درج ہے۔

قولہ اشارۃ :- سوال :- ہو حصول صورتہ اشئی کی دلالت مطلق تصور کی تعریف پر صراحت ہے اس کو لفظ اشارہ سے کیوں تعبیر کیا گیا؟ جب کہ اس کا استعمال اس دلالت پر ہوتا ہے جو ضماً ہو۔ جواب اشارۃ کا اطلاق جس طرح اس دلالت پر ہوتا ہے جو ضماً ہو اسی طرح اس دلالت پر بھی ہوتا ہے جو صراحت ہو چنانچہ موجبات کے بیان میں اس کی تصریح موجود ہے لیکن یہاں اشارۃ کہنے کی وجہ البیہ ہے کہ حصول صورتہ اشئی کا تصور سازج کی تعریف ہونا ظاہر ہے اور مطلق تصور کی تعریف ہونا ظاہر نہیں۔

قولہ لانه لما ذکر :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ ہو حصول صورتہ اشئی اگر تعریف ہے مطلق تصور کی! تصور فقط کی نہیں تو اس میں ہو ضمیر کا مرجع مطلق تصور ہوگا حالانکہ ماقبل میں تصور فقط مذکور ہے تصور مطلق نہیں لیکن تصور فقط میں تصور مطلق موجود ہے۔ اس لئے کہ تصور فقط مقید ہے جس میں مطلق مذکور ہوتا ہے۔

فذلک الضمیر ان یعود الی مطلق التصور اوالی التصور فقط لا جاز ان یعود الی التصور فقط لصدق حصول صورتہ اشئی فی العقل علی التصور الذی معہ حکم فلو کان تعویفاً للتصور فقط لم یکن ما عا لد خول غیرہ فیہ فتعین ان یعود الضمیر الی مطلق التصور و ان التصور فقط فیکون حصول صورتہ اشئی فی العقل تعویفاً

ترجمہ :- پس وہ ضمیر یا عائد ہوگی مطلق تصور کی طرف یا تصور فقط کی طرف، جائز نہیں کہ وہ

عائد ہو تصور فقط کی طرف کیونکہ حصول صورتہ اشئی فی العقل اس تصور پر صادق ہے جس کے ساتھ حکم ہو تو اگر وہ تصور فقط کی تعریف ہو تو اس میں اپنے غیر کو داخل ہونے کو منع نہ کریگا پس متعین ہو گیا کہ ضمیر مطلق تصور کی طرف عائد ہو تصور فقط کی طرف نہیں لہذا حصول صورتہ اشئی فی العقل مطلق تصور کی تعریف ہے۔

تشریح: قولہ فذلک الضمیر: یعنی مصنف کے قول ہو حصول صورتہ اشئی میں ہو ضمیر کا مرجع یا تو مطلق تصور ہے یا تصور فقط لیکن دونوں احتمال درست نہیں یعنی اس کا مرجع تصور فقط نہیں ہوگا۔

کیونکہ اس تقدیر یہ تعریف تصور فقط کی ہو جائے گی جب کہ وہ تعریف یعنی حصول صورتہ اشئی فی العقل اس تصور پر بھی صادق آتی ہے جو حکم کیساتھ ہے لہذا یہ تعریف اگر تصور فقط کی ہو جائے تو دخول غیر سے مانع نہ ہوگی کیونکہ اس میں وہ تصور بھی داخل ہو جاتا ہے جس کے ساتھ حکم ہو حالانکہ مانع نہ ہونا مقتضائے تعریف کے خلاف ہے پس متعین ہو گیا کہ ضمیر کا مرجع مطلق تصور ہے تصور فقط نہیں لہذا حصول صورتہ اشئی مطلق تصور کی تعریف ہوئی۔

وَأَنبَا عَرَفَ مُطْلَقَ التَّصَوُّرِ دُونَ التَّصَوُّرِ فَقَطْ مَعَ أَنَّ الْقَائِمَ يَقْتَضِي تَعْرِيفَهُ تَبْنِيهَا عَلَى أَنَّ لَفْظَ التَّصَوُّرِ كَمَا يَطْلُقُ فِي مَا هُوَ الْمَشْهُورُ عَلَى مَا يِقَابِلُ التَّصَدِيقِ أَعْنَى التَّصَوُّرِ السَّادِجِ كَذَلِكَ يَطْلُقُ عَلَى مَا يَرَادُفُ الْعِلْمَ وَلَيْعَمَّا التَّصَدِيقِ وَهُوَ مُطْلَقُ التَّصَوُّرِ

ترجمہ: اور مصنف نے بے شک مطلق تصور کی تعریف کی ہے تصور فقط کی نہیں باوجودیکہ مقام مقتضی ہے تصور فقط کی تعریف کا اس امر پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ تصور کا اطلاق جس طرح اس امر پر ہوتا ہے جو تصدیق کا مقابل ہے یعنی تصور سادج پر جو کہ وہ مشہور بھی ہے اسی طرح اس کا اطلاق اس تصور پر بھی ہوتا ہے جو علم کا مرادف اور تصدیق سے عام ہے اور وہ مطلق تصور ہے۔

تشریح: قولہ وَأَنبَا عَرَفَ: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ تعریف اگر تصور فقط کی نہیں بلکہ مطلق تصور کی ہے جو مقسم ہے تصور فقط اور تصدیق کا تو اس کو تقیم سے پہلے بیان کرنا چاہیے کیونکہ وہ مقسم واقع ہے

۶۰
 لاکھ اس کو بعد میں بیان کیا گیا ہے جس سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ تعریف تصور فقط کی ہے مطلق تصور کی نہیں
 جواب یہ کہ یہ تعریف مطلق تصور کی ہے لیکن مصنف نے جو مطلق تصور کی تعریف بیان کیا ہے۔ جب کہ مقام
 مقتضی ہے تصور فقط کی تعریف کا اس کی وجہ تینبیہ کرنا مقصود ہے کہ لفظ تصور کا اطلاق جس طرح
 تصدیق کے مقابل یعنی تصور سازج پر ہوتا ہے جیسا کہ وہ مشہور بھی ہے اسی طرح اس کا اطلاق مطلق تصور پر
 بھی ہوتا ہے جو مرادف علم اور تصدیق سے عام ہے۔

وَأَمَّا الْحُكْمُ فَهُوَ اسْنَادُ أَمْرٍ إِلَى آخِرِ إيجابٍ أَوْ سلبٍ أَوَّلِ إيجابٍ هُوَ الْقِيَامُ بِالنَّسْبَةِ وَالسَّلْبِ
 هُوَ انْتِزَاعُهَا فَإِذَا قُلْنَا الْإِنْسَانَ كَاتِبٌ أَوْ لَيْسَ بِكَاتِبٍ فَقَدْ اسْتَدْنَا الْكَاتِبَ إِلَى الْإِنْسَانِ
 وَأَوْقَعْنَا نِسْبَةَ ثبُوتِ الْكَاتِبَةِ إِلَيْهِ وَهُوَ الْإِيجَابُ أَوْ نِسْبَةَ ثبُوتِ الْكَاتِبَةِ
 عَنْهُ وَهُوَ السَّلْبُ

ترجمہ: — اور لیکن حکم تو وہ ایک امر کی اسناد ہے دوسرے امر کی طرف ایجاباً یا سلباً اور
 ایجاب وہ نسبت کو واقع کرنا ہے اور سلب نسبت کو اٹھادینا ہے چنانچہ جب ہم کہیں انسان کاتب
 یا انسان لیس بکاتب تو ہم نے کاتب کی اسناد انسان کی طرف کیا اور ثبوت کتابت کی نسبت انسان کی طرف
 واقع کیا یہی ایجاب ہے یا ہم نے ثبوت کتابت کی نسبت انسان سے اٹھادیا یہی سلب ہے۔
 تشریح: — قولہ واما الحكم۔ وہ معطوف ہے اما تصور پر۔ اس عبارت سے متن میں جو مع
 حکم ہے اس میں حکم کی وضاحت بیان کی جاتی ہے کہ علماء اصولین کے نزدیک حکم وہ خطاب ہے جو فعل کو ایجاباً
 دینے کے لئے بندوں سے کیا جائے اور فقہاء کی اصطلاح میں حکم ثابت بالخطاب کو حکم کہتے ہیں جیسے
 وجوب واستحباب وغیرہ اور مناطہ کی اصطلاح میں حکم کا اطلاق چار معنوں پر ہوتا ہے (۱) نسبت تامہ
 خبریہ پر جو قضیہ کا جز ہوتی ہے (۲) محمول یعنی محکوم بہ کا ربط محکوم علیہ سے ہوا کرتا ہے (۳) نفس قضیہ
 پر جو اس نسبت ایجابی یا سلبی پر مشتمل ہو جس کے ذریعہ محکوم بہ کا ربط محکوم علیہ سے ہوا کرتا ہے
 (۴) وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کے اذعان پر اور یہاں حکم سے مراد یہی چوتھی صورت ہے۔ تفصیل

آگے مذکور ہے ۔

قولہ ذہواً سنداً :- اسناد لغت میں تیکہ دادن چیزے را بخیرے اور اصطلاح میں ایک امر کو دوسرے امر کی جانب ایجاباً یا سلباً اس طرح ملانا ہے کہ فائدہ تامہ حاصل ہو جائے ۔ اور کبھی اس کا اطلاق مطلق نسبت پر ہوتا ہے بتقدیر اول ایجاباً و سلباً اسناد کی دونوں نوعوں کا بیان ہوگا اور بتقدیر دوم ماسوائے نسبت خبریہ کے اخراج کی قید ہوگا اور تعریف میں امر اول سے مراد قضیہ حملیہ میں محمول اور قضیہ شرطیہ میں تالی اور امر دوم سے مراد قضیہ حملیہ میں موضوع ہے اور قضیہ شرطیہ میں مقدم اور یہاں امر کہا گیا لفظ اس لئے نہیں کہ وہ قضیہ ملفوظہ کے علاوہ قضیہ معقولہ کو بھی شامل ہو جائے ۔ کیونکہ معقولہ لفظ نہیں بلکہ معنی و مفہوم ہوتا ہے ۔ سوال یہ تعریف الإنسان الإنسان کی اسناد پر صادق نہیں آتی ہے ۔ کیونکہ اس میں ایک امر کی نسبت دوسرے امر کی طرف نہیں بلکہ خود اپنی ذات کی طرف ہے ۔ جواب اس میں مغایرت اگرچہ بالذات نہیں لیکن بالاعتبار ضرور موجود ہے ۔ کیونکہ انسان اس اعتبار سے کہ وہ موضوع ہے غیر ہے اس انسان سے جو محمول ہے قولہ الایجاب :- یعنی ایجاب کا معنی القیاس نسبت اور سلب کا معنی انتزاع نسبت ہے عام ہے کہ وہ قضیہ حملیہ میں ہو یا شرطیہ میں ۔ شرطیہ خواہ متصل ہو یا منفصلہ ۔ قضیہ حملیہ میں ایجاب کی مثال الرسول عالم الغیب اور سلب کی مثال انبیٰ لیس بکاذب اور شرطیہ متصلہ میں ایجاب کی مثال ان کانت الشمس طالبتہ کان النہار موجوداً اور سلب کی مثال لیس البتہ ان کان ہذا انساناً کان حملاً ، اور شرطیہ منفصلہ میں ایجاب کی مثال ہذا الحيوان انما الانسان او فرس اور سلب کی مثال لیس اما ان یکون زیداً کاتباً او ناطقاً ۔ قولہ فاذا قلنا :- اس عبارت سے القیاس نسبت اور انتزاع نسبت کو مثال کے ذریعہ واضح کیا گیا ہے کہ مثلاً اگر ہم الانسان کاتب کہیں تو گویا ہم نے کاتب کی اسناد انسان کی طرف کیا اور ثبوت کتابت کی نسبت انسان کی طرف واقع کیا ۔ یہی ایجاب ہے اور اگر مثلاً ہم الانسان لیس بکاتب کہیں تو گویا ہم نے ثبوت کتابت کی نسبت کو انسان سے اٹھا دیا ۔ یہی سلب ہے ۔

لہذا یہاں یہ چار چیزیں لازم ہوتیں (۱) سب سے پہلے انسان کا تصور کیا جائے ۔ (۲) پھر مفہوم کاتب کا ۔ (۳) پھر انسان کی طرف کتابت کی نسبت کا (۴) پھر اس نسبت کے وقوع یا لا وقوع کا پس انسان کا ادراک

تصور محکوم علیہ ہوا اور انسان، تصور محکوم علیہ اور کاتب کا ادراک، تصور محکوم بہ ہوا اور کاتب تصور محکوم بہ اور ثبوت کتابت بالاثبوت کتابت کی نسبت کا ادراک، تصور نسبت حکمیہ ہوا اور وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کا ادراک، یعنی اس امر کا نسبت واقع ہے یا واقع نہیں، حکم ہے۔

فَلَا بُدَّ ههنا أَنْ تُدْرِكَ أَوَّلًا الْإِنْسَانَ ثُمَّ مَفْهُومَ الْكَاتِبِ ثُمَّ نِسْبَةَ ثُبُوتِ الْكِتَابَةِ إِلَى الْإِنْسَانِ ثُمَّ وَقُوعُ تِلْكَ النِّسْبَةِ أَوَّلًا وَقُوعُهَا فَاذْرَاكُ الْإِنْسَانِ هُوَ تَصَوُّرُ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ وَالْإِنْسَانُ الْمُتَصَوِّرُ مُحْكَمٌ عَلَيْهِ وَادْرَاكُ الْكَاتِبِ هُوَ تَصَوُّرُ الْمَحْكُومِ وَالْكَاتِبُ الْمُتَصَوِّرُ مُحْكَمٌ بِهِ وَادْرَاكُ نِسْبَةِ ثُبُوتِ الْكِتَابَةِ أَوَّلًا ثُبُوتُهَا هُوَ تَصَوُّرُ النِّسْبَةِ الْحَكِيمَةِ وَادْرَاكُ وَقُوعِ النِّسْبَةِ أَوَّلًا وَقُوعُهَا بِمَعْنَى اذْرَاكُ أَنَّ النِّسْبَةَ وَاقِعَةٌ أَوْ لَيْسَتْ بِوَاقِعَةٍ هُوَ الْحُكْمُ

ترجمہ :- — تو یہاں ضروری ہوا کہ سب سے پہلے انسان کا تصور کریں پھر مفہوم کاتب کا پھر کتابت کے ثبوت کی نسبت کا انسان کی طرف پھر اس نسبت کے وقوع یا لا وقوع کا، لہذا ادراک انسان وہ تصور محکوم علیہ ہے اور انسان تصور محکوم علیہ اور ادراک کاتب، وہ تصور محکوم بہ ہے اور کاتب تصور محکوم بہ اور کتابت کے ثبوت یا لا ثبوت کی نسبت کا ادراک وہ تصور نسبت حکمیہ ہے اور نسبت کے وقوع یا لا وقوع کا ادراک یعنی اس امر کا ادراک کہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں وہ حکم ہے۔

تشریح :- — فلا بد ہهنا : موضوع چونکہ اکثر ذات ہوتا ہے اور محمول اس کا وصف اور وصف اگرچہ ذات سے طبعاً مؤخر ہوتا ہے لیکن تصور میں مؤخر ہونا کوئی ضروری نہیں، البتہ طبع کی مناسبت سے تصور میں بھی اگر مؤخر کرنا زیادہ بہتر و مناسب ہے اس لئے یہاں مفہوم کاتب کے ادراک کا تاخر و جوبی نہیں بلکہ استعمانی ہوا لیکن انسان کی طرف ثبوت کتابت یا لا ثبوت کتابت کی نسبت کے ادراک کا تاخر و جوبی ہے اس لئے کہ نسبت کا ادراک طرفین کے ادراک کے بغیر ممکن نہیں۔ اور لفظ مفہوم کو کاتب کے ساتھ بیان کیا گیا انسان کے ساتھ اس لئے نہیں کہ جانب محمول میں معتبر مفہوم ہوا کرتا ہے

اور جانب موضوع میں ذات اور نسبت ثبوت الکتابۃ میں نسبت کی اصناف ثبوت کی طرف بیان یہ ہے اس لئے کہ نسبت حکمیہ بھی ثبوت شئی بشی کو کہا جاتا ہے

قولہ فادراک الانسان: قضیہ اور تصدیق کے درمیان چونکہ اشتباہ واقع ہے اس لئے اس عبارات سے دونوں کے درمیان امتیاز پیدا کیا گیا ہے کہ قضیہ از قبیل معلوم ہے اور تصدیق از قبیل علم اور ظاہر ہے دونوں ایک دوسرے کا غیر ہیں

قولہ بمعنی ادراک:۔ اس عبارت سے یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کے ادراک سے مراد نہیں کہ وقوع یا لا وقوع کے معنی کا ادراک اس طور پر کیا جائے کہ وہ نسبت کی طرف مضاف ہے کیونکہ وہ اس معنی کے اعتبار سے حکم نہیں بلکہ ادراک ہے مرکب تفسیری کا بلکہ مراد ادراک وقوع سے ہے کہ ادراک کیا جائے کہ نسبت واقع ہے۔ اس ادراک کا نام حکم ایجابی رکھا جاتا ہے اور مراد عدم وقوع کے ادراک سے یہ ہے کہ یہ ادراک کیا جائے کہ نسبت واقع نہیں ہے اس ادراک کا نام حکم سلبی رکھا جاتا ہے۔ ظاہر ہے وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کا ادراک لازمی طور پر نسبت حکمیہ کے ادراک سے مؤخر ہوتا ہے جس طرح نسبت حکمیہ کا ادراک طرفین کے ادراک سے لازمی طور پر مؤخر ہوتا ہے۔

وَرَبَّهَا يَحْصُلُ ادْرَاكُ النَّسْبَةِ الْحَكْمِيَّةِ بِدُونِ الْحَكْمِ مَنِ تَشَكُّكَ فِي النَّسْبَةِ أَوْ
تَوَهَّمَهَا فَإِنَّ الشَّكَّ فِي النَّسْبَةِ أَوْ تَوَهَّمَهَا بِدُونِ تَصَوُّرِهَا فَحَالٌ لَكِنَّ التَّصَدِّيقَ لَا
يَحْصُلُ مَا لَمْ يَحْصُلِ الْحَكْمُ

ترجمہ:۔ اور نسبت حکمیہ کا ادراک کبھی حکم کے بغیر حاصل ہوتا ہے جیسا کہ کوئی نسبت میں شک یا وہم کرے۔ کیونکہ نسبت میں شک یا وہم بدون تصور نسبت کے محال ہے لیکن تصدیق حاصل نہ ہوگی جب تک کہ حکم حاصل نہ ہو۔

شرح:۔ قولہ واربما يحصل: ادراک انسان اور ادراک مفہوم کاتب اور ادراک نسبت کے

درمیان امتیاز چونکہ ظاہر ہے۔ اس لئے اس امتیاز کو یہاں بیان نہیں کیا گیا البتہ ادراک نسبت اور اس ادراک کے درمیان جس کو حکم کہا جاتا ہے امتیاز ظاہر نہیں بلکہ اشتباہ واقع ہے اس لئے اس کو یہاں بیان کیا جاتا ہے کہ ممکن ہے ادراک نسبت حکمیہ حکم کے بغیر پایا جائے اس لئے کہ ممکن ہے ایک قضیہ الیٰہی ہو کہ اس کی نسبت حکمیہ کے وقوع یا لا وقوع سے متعلق کوئی شک کرے تو ظاہر ہے اس تقدیر پر نسبت حکمیہ کا ادراک پایا جائیگا لیکن وہ ادراک نہیں جس کو حکم کہا جاتا ہے لہذا اگر دونوں میں اتحاد ہوتا تو ایک دوسرے کے بغیر پایا نہیں جاتا اسی طرح اگر کسی نے وقوع نسبت کا ظن کیا اور اس کے عدم وقوع کا وہم تو ایسی صورت میں نسبت حکمیہ کا ادراک پایا جائے گا اور جانب سلب کی تجویز مروج لہذا اس کو حکم علیٰ حاصل نہ ہوگا تو نسبت حکمیہ کا ادراک مغایر ہوا حکم سلبی کا اور جب نسبت کے عدم وقوع کا ظن کرے تو نسبت حکمیہ کا ادراک حاصل نہ ہوگا اور جانب ایجاب کی تجویز مروج لہذا اس تقدیر پر حکم ایجابی حاصل نہ ہوگا تو نسبت کا ادراک مغایر ہوا حکم ایجابی کا۔

قولہ لکن التصدیق :- اس عبارت سے اس وہم کا ازالہ کیا گیا ہے جو رہما بحصل سے پیدا ہوا ہے کہ تصدیق کبھی حکم کے بغیر پائی جاسکتی ہے جس طرح نسبت حکمیہ کا ادراک حکم کے بغیر پایا جاتا ہے حاصل ازالہ یہ کہ نسبت کا ادراک حکم کے بغیر پایا تو جاسکتا ہے لیکن تصدیق حکم کے بغیر نہیں پائی جاسکتی۔ کیونکہ تصدیق دھماکے کے نزدیک عین حکم کو کہا جاتا ہے۔

وَعِنْدَ مَتَاخِرِ الْمُنْطَقَيْنِ أَنَّ الْحُكْمَ أَمَّا الْإِقَاعَ النَّسْبِيَّ أَوْ انْتِزَاعَهَا فَعَلٌ مِنْ أَعْمَالِ النَّفْسِ
فَلَا يَكُونُ ادْرَاكَ لَإِنَّ الْأَدْرَاكَ الْإِنْفَعَالُ وَالْفِعْلُ لَا يَكُونُ الْإِنْفَعَالُ فَلَوْ قُلْنَا إِنَّ الْحُكْمَ ادْرَاكَ
فَلَا يَكُونُ التَّصْدِيقُ مَجْمُوعُ التَّصَوُّرَاتِ الْأَرْبَعَةِ تَصَوُّرُ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ وَتَصَوُّرُ الْمَحْكُومِ بِهِ وَ
تَصَوُّرِ النَّسْبَةِ الْحَكْمِيَّةِ وَالتَّصَوُّرِ الَّذِي هُوَ الْحُكْمُ وَإِنْ قُلْنَا إِنَّهُ لَيْسَ بِادْرَاكِ يَكُونُ التَّصْدِيقُ
مَجْمُوعُ التَّصَوُّرَاتِ الثَّلَاثِ وَالْحُكْمُ

ترجمہ :- اور بے شک حکم یعنی ایقاع نسب یا انتزاع نسبت مناطقہ متاخرین کے نزدیک فعل ہے

افعال نفس سے تو وہ ادراک نہیں کیونکہ ادراک افعال ہے اور فعل افعال نہیں تو اگر ہم کہیں کہ حکم ادراک ہے تو اس وقت تصدیق تصورات الرباعہ کا مجموعہ ہوگی یعنی تصور محکوم علیہ اور تصور محکوم بہ اور تصور نسبت حکمیہ اور وہ تصور جس کو حکم کہا جاتا ہے اور اگر ہم کہیں کہ حکم ادراک نہیں تو تصدیق تصورات ثلاثہ اور حکم کا مجموعہ ہوگی۔

تشریح :- قولہ وعند متاخری۔ ماقبل میں حکم سے متعلق چونکہ مطلقاً یہ کہا گیا کہ حکم ادراک کا نام ہے اس لئے اس سے یہ وہم پیدا ہوا کہ اس امر میں تمام مناطقہ کا اتفاق ہے تو اس عبارت سے اس کا ازالہ کیا گیا کہ اس پر تمام مناطقہ کا اتفاق نہیں کیونکہ مناطقہ متاخرین مثلاً امام رازی اور ان کے متبعین حکم فعل کو کہتے ہیں جو نفس کے افعال سے ہے اس لئے کہ حکم نفس کی تاثیر کا نام ہے۔ دلیل ان کی یہ ہے کہ حکم مقولہ فعل ہے اور ادراک مقولہ افعال ظاہر ہے مقولہ فعل، مقولہ افعال کا منافی ہے کیونکہ فعل تاثیر اور ایجاد، اثر کو کہا جاتا ہے اور افعال تاثیر اور قبول اثر کو کہا جاتا ہے کہ جن میں سے ایک دوسرے پر صادق نہیں آتا لہذا حکم ادراک نہ ہوگا البتہ علامہ برقی حکم ادراک ہی کو کہتے ہیں۔ مناطقہ متاخرین کو وہم کہ حکم فعل ہے ادراک نہیں (کی وجہ غالباً یہ ہے کہ حکم کی تعبیر ان الفاظ سے کیا جاتا ہے جن سے نفس کا فعل ہونا مستفاد ہوتا ہے مثلاً اسناد۔ ایقاع۔ انتزاع۔ ایجاب و سلب وغیرہ مگر حق یہ ہے کہ وہ فعل نہیں بلکہ ادراک ہے اس لئے کہ جب قلب دو جہان کی طرف غور کیا جائے۔ تو یہی تصور ہوتا ہے کہ نسبت حکمیہ خواہ حلیہ ہو یا الثبالیہ یا الفصالیہ اس کے ادراک کے بعد سوائے یہ ادراک کے حاصل نہیں ہوتا کہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں یعنی نفس الامر کے مطابق ہے یا مطابق نہیں۔

قولہ فلو قلنا۔ یعنی جب یہ ثابت ہو گیا کہ تصدیق کے لئے چار چیزیں ضروری ہیں تو اگر یہ کہا جائے کہ حکم ادراک کا نام ہے تو تصدیق تصورات الرباعہ (تصور محکوم علیہ۔ تصور محکوم بہ۔ تصور نسبت حکمیہ۔ اور وہ تصور جس کو حکم کہا جاتا ہے) کے مجموعہ کا نام ہوگا اور اگر یہ کہا جائے کہ حکم ادراک کا نام نہیں تو تصدیق تصورات ثلاثہ (تصور محکوم علیہ۔ تصور محکوم بہ۔ تصور نسبت حکمیہ) کے مجموعہ اور

هَذَا عَلَى رَأْيِ الْإِمَامِ وَأَمَّا عَلَى رَأْيِ الْحُكَمَاءِ فَالتَّصْدِيقُ هُوَ الْحُكْمُ فَقَطْ

ترجمہ :- — یہ امام رازی کے مذہب پر ہے لیکن حکماء کے مذہب پر تصدیق وہ صرف حکم ہے
تشریح :- قولہ ہذا علی رأی : ہذا کا مشار الیہ دوسری شق یعنی وہ ہے کہ حکم اگر ادراک نہ ہو تو
تصدیق تصورات ثلاثہ اور حکم کے مجموعہ کا نام ہے اور متن میں یقال للجموع تصدیق اسی مذہب امام کا
بیان ہے اور اس کی پہلی شق اگرچہ حق ضروری ہے لیکن چونکہ اس کا قائل کوئی خاص آدمی نہیں اس لئے یہاں
اس کا ذکر نہیں کیا گیا ۔

قولہ واما علی :- تصدیق کے مرکب ہونے کا قول مشکلیں میں سے امام رازی اور ان کے متبعین کا ہے
لیکن بیسٹ ہونے کا قول جمہور حکماء کا ہے کیونکہ حکماء کے نزدیک تصدیق صرف حکم کا نام ہے جس کو اذعان بھی کہا
جاتا ہے البتہ تصورات ثلاثہ (جو تصور محکوم علیہ و تصور محکوم بہ و تصور نسبت حکمیہ) اس کے تحقق
کے لئے شرط ہیں یعنی حکم و اذعان کے لئے تصور نسبت حکمیہ ضروری ہے اور تصور نسبت حکمیہ کے لئے
تصور محکوم علیہ اور تصور محکوم بہ ضروری ہے لہذا حکم و اذعان کے لئے تینوں تصورات کا ہونا لازم و ضروری ہے

وَالْفَرْقُ بَيْنَهُمَا مِنْ وَجْهِ أَحَدِهَا أَنَّ التَّصْدِيقَ بَسِيطٌ عَلَى مَذْهَبِ الْحُكَمَاءِ وَمُرْكَبٌ
عَلَى رَأْيِ الْإِمَامِ وَثَانِيهَا أَنَّ تَصَوُّرَ الطَّرْفَيْنِ وَالنِّسْبَةِ شَرْطٌ لِلتَّصْدِيقِ خَارِجٌ عَنْهُ
عَلَى قَوْلِهِمْ وَشَطْرُ الدَّخْلِ فِيهِ عَلَى قَوْلِهِ وَثَالِثُهَا أَنَّ الْحُكْمَ نَفْسُ التَّصْدِيقِ
عَلَى نَظَرِهِمْ وَجِزْءُ الدَّخْلِ عَلَى نَظَرِهِ

ترجمہ :- — اور ان دونوں قولوں کے درمیان چند طریقوں سے فرق ہے ان میں سے ایک طریقہ
یہ ہے کہ تصدیق بیسٹ ہے حکماء کے مذہب پر اور مرکب ہے امام کے مذہب پر اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ

طرفین اور نسبت حکمیہ کا تصور شرط ہے تصدیق کے لئے اور خارج ہے تصدیق سے حکماء کے مذہب پر اور اس کا جزو داخل ہے امام رازی کے مذہب پر اور تیسرا طریقہ یہ ہے کہ حکم عین تصدیق ہے حکماء کے زعم پر اور اس کا جزو داخل ہے امام رازی کے زعم پر۔

تشریح: — قولہ والفرق:۔ ان دونوں مذہبوں میں مذہب حکماء حق ہے اور یہی اہل تحقیق کے نزدیک راجح ہے۔ شرح مرقات میں مولانا عبدالحق خیر آبادی لکھتے ہیں۔ ہذا ہو الحق الحقیق بالقبول یہ قطعی کی توجہ ہے اقول ہذا ہو الحق مسلم العلوم کی عبارات ان کا ان اعتقاداً للنبی کے ذیل میں قاضی مبارک رقمطراز ہیں اثر مہینا ما اختلفا ما اہل التحقيق حيث جعل التصديق نفس الحكم بمعنى الاعتقاد۔ دلیل اُن کی یہ ہے کہ مسلم کی تقسیم جو تصور و تصدیق کی طرف ہے اس غرض سے ہے کہ ان دونوں کے طریق تحصیل جدا گانہ ہو کہ تصور کا طریق تحصیل قول شارح ہے اور تصدیق کا طریق تحصیل جہت یعنی تصور، قول شارح کے ذریعہ حاصل کیا جاتا ہے اور تصدیق جہت کے ذریعہ حاصل کی جاتی ہے۔ اور یہ تصدیق بعینہ وہی ادراک و حکم ہے لہذا اس ادراک کے علاوہ دوسرے تینوں ادراکات (تصور محکوم علیہ و تصور محکوم بہ و تصور نسبت حکمیہ) قول شارح سے حاصل ہوں گے لہذا ان تینوں تصورات کو حکم کے ساتھ ملا کر ان کے مجموعہ کو حکم کی ایک قسم تصدیق قرار دینا فضول ہے۔

قولہ من وجوہ:۔ تصدیق سے متعلق حکماء اور امام رازی کا جو تفصیلی بیان گذر چکا اس کا یہ خلاصہ ہے کہ ان دونوں قولوں کے درمیان پانچ طریقوں سے فرق ہے۔ ان میں سے تین تو شرح میں مذکور ہیں لیکن دو جو شرح میں مذکور نہیں ان میں سے ایک یہ کہ امام رازی کے نزدیک تصدیق میں چار چیزیں ہیں اور حکماء کے نزدیک صرف ایک یعنی وقوع یا لا وقوع اور دوسرا یہ کہ امام کے نزدیک کاسب تصدیق کبھی جہت ہوتا ہے اور کبھی معرف بھی لیکن حکماء کے نزدیک کاسب تصدیق صرف جہت ہوتا ہے۔

قولہ أحدھا:۔ پہلا طریقہ یہ ہے کہ تصدیق حکماء کے مذہب پر بسیط ہے اور امام رازی کے مذہب پر مرکب دوسرا طریقہ یہ کہ حکماء کے مذہب پر طرفین اور نسبت حکمیہ کا تصور تصدیق کے لئے شرط اور اس سے خارج ہے۔ اور امام رازی کے مذہب پر اس کا جزو داخل ہے، تیسرا طریقہ یہ کہ حکماء کے

مذہب پر عین تصدیق ہے اور امام کے مذہب پر اس کا جزو داخل ہے۔

قولہ خار ج عنہ :- مفت کاشفہ ہے شرط کی کیونکہ شرط خارج شئی ہوتی ہے علی قولہم متعلق ہے شرط کیا تھا۔ اسی طرح الداخل فیہ بھی مفت کاشفہ :- شرطہ کی اس لئے کہ شرط کا معنی بھی داخل شئی ہے علی قولہ متعلق ہے شرط کے ساتھ ہی حال جزوہ الداخل علی زعمہ کہ ہے۔

قولہ ثالثاً :- یہ تینوں طریقے ایسے ہیں کہ ان میں سے کوئی بھی ایک دوسرے پر مبادق نہیں آتا یعنی طریقہ اول طریقہ دوم کو مستلزم نہیں کیونکہ محض بباطل و ترکیب تصورات اطراف کو مستلزم نہیں خواہ شرط کے اعتبار سے ہو یا جزء کے اعتبار سے اسی طرح وہ طریقہ سوم کو بھی مستلزم نہیں اس لئے کہ بباطل و ترکیب حکم کا نفس تصدیق یا جزء تصدیق ہونے کو مستلزم نہیں اسی طرح طریقہ دوم طریقہ سوم کو مستلزم نہیں اس لئے کہ تصورات اطراف شرط کے اعتبار سے ہو یا جزء کے اعتبار سے حکم کا نفس تصدیق یا جزء تصدیق ہونے کو مستلزم نہیں۔

وَأَعْلَمُ أَنَّ الْمَشْهُورَ فِيمَا بَيْنَ الْقَوْمِ أَنَّ الْعِلْمَ مَا تَصَوَّرَ أَوْ تَصَدَّقَ وَالْمَصْنَفُ عَدْلُ عَنْهُ
إِلَى التَّصَوُّرِ السَّادِحِ وَالتَّصَدِّيقِ وَسَبَبُ الْعُدُولِ عَنْهُ وَرُودُ الْأَعْتِرَاضِ عَلَى التَّقْسِيمِ
الْمَشْهُورِ مِنْ وَجْهِ الْأَوَّلِ أَنَّ التَّقْسِيمَ فَاسِدٌ لِأَنَّ أَحَدَ الْأُمُورِ لَا زَمَّ وَهُوَ أَمَّا أَنْ يَكُونَ قِسْمُ
شَيْءٍ قِسْمًا لَهُ أَوْ يَكُونَ قِسْمُ شَيْءٍ قِسْمًا مِنْهُ وَهُمَا بِاطْلَانٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ التَّصَدِّيقَ إِنْ كَانَ عِبَارَةً
عَنِ التَّصَوُّرِ مَعَ الْحُكْمِ وَالتَّصَوُّرِ مَعَ الْحُكْمِ قِسْمٌ مِنَ التَّصَوُّرِ فِي الْوَاقِعِ وَقَدْ جُعِلَ فِي التَّقْسِيمِ
الْمَشْهُورِ قِسْمًا لَهُ فَيَكُونُ قِسْمُ شَيْءٍ قِسْمًا لَهُ وَهُوَ الْأَمْرُ الْأَوَّلُ وَإِنْ كَانَ عِبَارَةً عَنِ الْحُكْمِ وَالْحُكْمِ
قِسْمٌ لِلتَّصَوُّرِ وَقَدْ جُعِلَ فِي التَّقْسِيمِ قِسْمًا مِنَ الْعِلْمِ الَّذِي هُوَ نَفْسُ التَّصَوُّرِ فَيَكُونُ
قِسْمُ شَيْءٍ قِسْمًا مِنْهُ وَهُوَ الْأَمْرُ الثَّانِي

ترجمہ :- اور آپ جانیں کہ مناقضہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ علم یا تصور ہے یا تصدیق اور مصنف
نے اس تقسیم مشہور سے تصور سادح اور تصدیق کی طرف عدول کیا اور اس سے

عدول کا سبب تقسیم مشہور پر دو طریقوں سے

اعراض کا وارد ہونا ہے پہلا یہ کہ تقسیم فاسد ہے اس لئے کہ دو امر میں سے ایک لازم آتا ہے اور وہ آیا قسم شئی قیما ہوگا یا قسم شئی قیما اور وہ دونوں باطل ہیں اس لئے کہ تصدیق اگر نام ہو تصور مع الحکم کا اور تصور مع الحکم قسم ہے تصور فی الواقع کا اور تقسیم مشہور میں اس کا قسم کر دیا گیا ہے تو قسم شئی قیما ہوگا اور وہ امر اول ہے اور اگر تصدیق حکم کا نام ہو اور حکم قسم ہے تصور کا اور تقسیم مشہور میں اس کو اس علم کی قسم کر دیا گیا ہے جو تصور ہے پس قسم شئی قیما منہ ہو گیا اور وہ امر ثانی ہے۔

تشریح: — قولہ واعلم:۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ علم کی تقسیم مشہور یہ ہے کہ وہ آیا تصور ہوگا یا تصدیق۔ مصنف نے اس سے عدول کر کے اس کی تقسیم اس طرح کیوں بیان کیا؛ کہ علم آیا تصور فقط ہوگا یا تصور منہ حکم۔ جواب یہ کہ مصنف کے عدول کی وجہ چونکہ یہ اعراض ہے تو تقسیم مشہور پر وارد ہوتا ہے اس لئے انہوں نے وہ تعریف بیان کیا جو اعراض سے بری ہے۔

قولہ ورود الاعراض:۔ تقسیم مشہور پر دو طریقے سے اعراض وارد ہوتا ہے لیکن پہلا اعراض متعلق ہے تصدیق کے ساتھ اور دوسرا تصور کے ساتھ جب کہ تصور تصدیق سے طبع و ذکر دونوں اعتبار سے مقدم ہوتا ہے اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ تقسیم میں جو فساد ہے وہ پہلی شق سے جتنا ظاہر ہے دوسری شق سے نہیں جیسا کہ عبارت سے بخوبی عیاں ہے۔

قولہ والاول:۔ تقسیم مشہور پر پہلا اعراض یہ ہے کہ وہ تقسیم فاسد ہے کیونکہ دو امر میں سے ایک لازم آتا ہے ایک قسم شئی قیما اور دوسرا قسم شئی قیما منہ امر اول کا معنی یہ کہ قسم کا معنی لغت میں شئی کے جزاء اور حصہ کے معنی میں آتا ہے اور اصطلاح میں وہ ہے جو کسی شئی کے تحت بلا واسطہ داخل اور اس سے خاص ہو لہذا شئی عام کو قسم اور شئی خاص کو قسم کہا جاتا ہے تو شئی عام کیساتھ قید دل کا اضافہ کر دیا جائے۔ تو ہر قید سے ایک قسم تیار ہو جائیگی۔ امر دوم کا معنی یہ کہ قسم لغت میں بمعنی مبین ہے اور اصطلاح میں وہ ہے جو کسی شئی کے مقابل اور بلا واسطہ شئی عام کے تحت ہو۔ قسم شئی کے قیما ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ نفس الامر میں کسی قسم ہو مگر اس کو اس شئی کا قیما بنادیا جائے اور قسم شئی کے قیما ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ نفس الامر میں کسی شئی کا قیما تھا مگر اس کو قسم قرار دیا گیا ہے

قولہ دھما باطلان :- ان دونوں امر کا لزوم تصدیق کے متعلق اختلاف رائے کی وجہ سے ہے تصدیق
 حکماء کے نزدیک صرف حکم کا نام ہے اور اتمام کے نزدیک تصور مع حکم یعنی مجبوعہ کا۔ بتقدیر اول قسم شئی
 قسماً لازم ہوگا اور بتقدیر دوم قسم شئی قسماً لازم ہوگا۔ یہ دونوں باطل اس لئے ہیں کہ شئی اپنی قسم
 پر محمول ہوتی ہے اور اپنے قسم پر نہیں۔ پس اگر تصدیق تصور کی قسم ہونے ہوئے قسم بھی بن جائے یا اس کا
 برعکس کہ قسم ہوتے ہوئے قسم بن جائے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ وہ محمول ہو اور محمول نہ بھی ہو جو اجتماع نقیضین
 کو لازم ہے اور یہ محال ہے اور جو شئی محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوتی ہے لہذا دونوں صورتیں محال ہوتیں۔
 قولہ وذلک :- یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی کہ تقسیم مشہور سے دو امر میں سے ایک لازم ہوتا
 ہے جو دونوں باطل ہیں۔ حاصل یہ کہ تصدیق اگر نام ہو تصور مع حکم کا اور تصور مع حکم قسم ہے نفس
 الامر میں تصور کا اور تقسیم مشہور میں اس کو قسم کر دیا گیا ہے تو جو شئی کا قسم تھا وہ قسم ہو گیا یہ امر اول ہے
 اور اگر تصدیق نام ہو صرف حکم کا اور حکم قسم ہے تصور کا اور تقسیم میں اس کو اس علم کا قسم کر دیا گیا ہے۔ جو
 نفس تصور ہے تو جو شئی کا قسم تھا وہ قسم ہو گیا یہ امر دوم ہے۔

وَهَذَا الْإِعْتِرَاضُ إِنَّمَا يَرِدُ إِذَا قُسِّمَ الْعِلْمُ إِلَى مُطْلَقِ التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِيقِ كَمَا هُوَ
 الْمَشْهُورُ وَأَمَّا إِذَا قُسِّمَ الْعِلْمُ إِلَى التَّصَوُّرِ السَّادِجِ وَالِإِثْبَاتِ كَمَا فَعَلَهُ الْمَصْنِفُ
 فَلَا وَدَلَّةٌ عَلَيْهِ لِأَنَّا نَخْتَارُ أَنَّ التَّصْدِيقَ عِبَارَةٌ عَنِ التَّصَوُّرِ مَعَ الْحُكْمِ قِسْمٌ مِنَ
 التَّصَوُّرِ فَلَنَأْنِ ادِّتَمُّ بِهِ أَنَّهُ قِسْمٌ مِنَ التَّصَوُّرِ السَّادِجِ الْمُقَابِلِ لِلتَّصْدِيقِ فَظَاهِرٌ
 أَنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ وَإِنْ أَرَدْتُمْ بِهِ أَنَّهُ قِسْمٌ مِنَ مُطْلَقِ التَّصَوُّرِ فَمُسْلَمٌ لَكِنْ قِسْمٌ
 التَّصْدِيقِ لَيْسَ مُطْلَقِ التَّصَوُّرِ بَلِ التَّصَوُّرِ السَّادِجِ فَلَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ قِسْمُ شَيْءٍ قِسْماً

ترجمہ :- — اور یہ اعتراض بے شک اس وقت وارد ہوگا جب کہ علم کی تقسیم مطلق تصور اور تصدیق کی
 طرف کی جائے جیسا کہ وہ مشہور ہے اور لیکن جب علم کی تقسیم تصور سادج اور تصدیق کی طرف کی جائے جیسا کہ
 مصنف نے اس کو کیا ہے تو اس پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا کیونکہ ہم نے یہ اختیار کیا ہے کہ تصدیق نام ہے

تصور مع الحکم کا تو مصنف کا قول تصور مع الحکم قسم ہوا تصور کا۔ جواب میں ہم کہیں گے کہ اگر آپ نے اس سے اس امر کا ارادہ کیا ہے کہ وہ بے شک تصور سازج کی قسم ہے جو تصدیق کا مقابل ہے تو ظاہر ہے کہ وہ ایسا نہیں ہے اور اگر اس سے آپ نے یہ ارادہ کیا ہے کہ وہ مطلق تصور کی قسم ہے تو مسلم ہے لیکن تصدیق کا قسم مطلق تصور نہیں بلکہ تصور سازج ہے پس یہ لازم نہیں آئے گا کہ قسم الشیء فیما یشاء ہو۔

تشریح: قولہ وهذا الاعتراض: یعنی یہ اعتراض اس تقدیر پر لازم آسکتا ہے جب کہ مسلم کو مطلق تصور اور تصدیق کی جانب تقسیم کیا جائے جیسا کہ وہ تقسیم مشہور ہے اور اگر اس کو تصور سازج اور تصور مع الحکم کی جانب تقسیم کیا جائے تو ظاہر ہے کہ اس تقدیر پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ تصدیق یہاں تصور مع الحکم کو کہا گیا ہے تو اگر یہ کہا جائے کہ تصور مع الحکم قسم ہے تصور سازج کی جو تصدیق کا مقابل ہے تو ظاہر ہے وہ ایسا نہیں ہے اور اگر کہا جائے کہ وہ مطلق تصور کا قسم ہے تو تسلیم ہے لیکن تصدیق کا قسم مطلق تصور نہیں بلکہ تصور سازج ہے لہذا تصور کا قسم اس کا قسم نہ ہوا۔

قولہ والی التصدیق: متن میں تصور مع حکم کہا گیا ہے اور یہاں تصدیق کہا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ کہ تا کہ یہ دم پیرا نہ ہو کہ مصنف کی تقسیم میں اعتراض مذکور کے وارد نہ ہونے میں تصور مع حکم کو بھی دخل ہے جب کہ اس میں صرف تصور فقط ہی کو دخل ہے۔

وَالثَّانِي أَنَّ الرَادَّ بِالتَّصَوُّرِ إِنَّمَا الْحُضُورُ الذِّهْنِيُّ مُطْلَقًا أَوْ مُقَيَّدٌ بِعَدَمِ الْحُكْمِ فَإِنَّ
عُنِيَ بِهِ الْحُضُورُ الذِّهْنِيُّ مُطْلَقًا لَزِمَ الْقِسَامُ الشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ وَإِلَى غَيْرِهِ لِأَنَّ الْحُضُورَ
الذِّهْنِيَّ مُطْلَقًا لِنَفْسِ الْعِلْمِ وَإِنْ عُنِيَ بِهِ الْمُقَيَّدُ بِعَدَمِ الْحُكْمِ أَمْتَنَعَ اعْتِبَارُ التَّصَوُّرِ
فِي التَّصَدِيقِ لِأَنَّ عَدَمَ الْحُكْمِ يَكُونُ مُعْتَبَرًا فِي التَّصَوُّرِ فَلَوْ كَانَ التَّصَوُّرُ مُعْتَبَرًا فِي التَّصَدِيقِ لَكَانَ
عَدَمُ الْحُكْمِ مُعْتَبَرًا فِيهِ أَيْضًا وَالْحُكْمُ مُعْتَبَرٌ فِيهِ أَيْضًا فَلَزِمَ اعْتِبَارُ الْحُكْمِ وَعَدَمُهُ
فِي التَّصَدِيقِ وَأَنَّهُ مُحَالٌ

ترجمہ: — اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ تصور سے مراد آیا مطلق حضور ذہنی ہے یا مقید بعدم حکم پس اگر اس سے مراد مطلق حضور ذہنی ہے تو انقسام الشیء الی نفسہ والی غیرہ لازم آئے گا۔ کیونکہ مطلق حضور ذہنی نفس علم ہے اور اگر اس سے مراد مقید بعدم حکم ہے تو تصور کا اعتبار تصدیق میں محال ہوگا۔ اس لئے کہ عدم حکم تصور میں معتبر ہے۔ تو اگر تصور تصدیق میں معتبر ہو تو تصدیق میں عدم حکم بھی معتبر ہوگا اور حکم بھی لہذا تصدیق میں اعتبار حکم اور اعتبار عدم حکم دونوں لازم آئیں گے۔ حالانکہ وہ محال ہے تشریح: — قولہ والثانی: یعنی تقسیم شہور پر یہ دوسرا اعتراض ہے کہ تقسیم میں تصور سے مراد مطلق حضور ذہنی ہے یا مقید بعدم حکم۔ اگر مراد مطلق حضور ذہنی ہے تو انقسام الشیء الی نفسہ والی غیرہ یعنی تصور کا منقسم ہونا تصور اور تصدیق کی طرف لازم آئے گا کیونکہ مطلق حضور ذہنی نفس علم کو کہا جاتا ہے۔ اور نفس علم کی یہ دونوں قسمیں ہیں تصور و تصدیق اور ظاہر ہے شیء کا اپنی ذات اور اپنے غیر کی طرف منقسم ہونا باطل ہے اور اگر تصور سے مراد مقید بعدم حکم ہے تو تصدیق میں اس کا اعتبار محال ہوگا کیونکہ تصدیق میں حکم کا اعتبار ہے تو اگر اس میں عدم حکم کا بھی اعتبار ہو تو تصدیق میں حکم اور عدم حکم دونوں کا اعتبار لازم آئے گا جو محال ہے۔ اس لئے کہ دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہیں اور ظاہر ہے دو نقیضوں کا ایک جگہ جمع ہونا محال ہے۔

وَجَوَابُهُ أَنَّ التَّصَوُّرَ يُطْلَقُ بِالِاشْتِرَاكِ عَلَى مَا اعْتَبَرَ فِيهِ عَدَمُ الْحُكْمِ وَهُوَ
التَّصَوُّرُ السَّادِجُ وَعَلَى الْحُضُورِ الذَّهْنِيِّ مُطْلَقًا كَمَا وَقَعَ الْيَسْتَنُ عَلَيْهِ وَالْمُعْتَبَرُ فِي
التَّصَدِّيقِ لَيْسَ هُوَ الْأَوَّلُ بَلِ الثَّانِي

ترجمہ: — اور اعتراض مذکور کا جواب یہ ہے کہ تصور کا اطلاق اشتراک کے طور پر اس پر ہوتا ہے جس میں عدم حکم کا اعتبار کیا جائے اور وہ تصور سادج ہے اور مطلق حضور ذہنی پر ہوتا ہے جیسا کہ اس پر تفسیر واقع ہے اور تصدیق میں معتبر اول نہیں بلکہ دوم ہے تشریح: — قولہ وجوابہ:۔ یہ جواب ہے مذکور بالا دونوں اعتراضوں کا اگرچہ اس کا

دوسرے اعتراض کا جواب ہونا زیادہ ظاہر ہے لہذا جواب میں ضمیر مجرور کا مرجع اعتراض بوجہین ہے خلاصہ جواب اعتراض دوم کا یہ ہے کہ تصور اشتراک لفظی کے طور پر دو معنوں پر بولا جاتا ہے ایک تصور سازج پر جسکو تصور فقط بھی کہا جاتا ہے اور دوسرا حضور ذہنی پر جس کو علم بھی کہا جاتا ہے لہذا قسم میں جو تصور ہے اس سے مراد تصور سازج ہے۔ اور تصور یعنی مقسم میں جو تصور ہے اس سے مراد حضور ذہنی ہے۔ لہذا شئی کا مقسم ہونا اپنی ذات اور اپنے غیر کی طرف لازم نہیں آیا خلاصہ جواب اول کا یہ ہے کہ تصور کے چونکہ دو معنی ہیں ایک تصور سازج اور دوسرا حضور ذہنی اس لئے قسم شئی قیماً لازم آئے گا اور نہ قیسم شئی قیماً نہ کیونکہ تصدیق اگر تصور مع الحکم کا نام ہو تو ظاہر ہے وہ حقیقتہً تصور بمعنی حضور ذہنی کی قسم ہے لیکن تقسیم مشہور میں جو تصور ہے وہ یہ نہیں بلکہ تصور سازج ہے تو جو قسم تھا شئی کا وہ قیسم نہ ہوا اسی طرح تصدیق اگر حکم کا نام ہو اور ظاہر ہے حکم قیسم ہے تصور بمعنی تصور سازج کا لیکن تقسیم مشہور میں حکم کو جو تصور کا قسم قرار دیا گیا ہے وہ تصور بمعنی حضور ذہنی ہے لہذا جو قیسم تھا وہ شئی کا قسم نہ ہوا

وَالْحَاقِلُ أَنَّ الْحَضُورَ الذَّهْنِيَّ مُطْلَقاً هُوَ الْعِلْمُ وَالتَّصَوُّرُ إِمَّا أَنْ يُعْتَبَرَ بِشَرْطِ شَيْءٍ أَوْ
الْحَكْمِ وَيَقَالُ لَهُ التَّصْدِيقُ أَوْ بِشَرْطِ لَا شَيْءٍ أَوْ بِعَدَمِ الْحَكْمِ وَيَقَالُ لَهُ التَّصَوُّرُ
السَّادِجُ أَوْ لَا بِشَرْطِ شَيْءٍ وَهُوَ مُطْلَقُ التَّصَوُّرِ فَالْمُقَابِلُ لِلتَّصْدِيقِ هُوَ التَّصَوُّرُ
بِشَرْطِ لَا شَيْءٍ وَالْمُعْتَبَرُ فِي التَّصْدِيقِ شَرْطاً أَوْ شَطْرًا هُوَ التَّصَوُّرُ لَا بِشَرْطِ
شَيْءٍ فَلَا اشْكَالَ

ترجمہ: — اور حاصل یہ کہ مطلق حضور ذہنی جو کہ وہ علم و تصور ہے آیا وہ معتبر ہے
شرط شئی یعنی حکم کے ساتھ جس کو تصدیق کہا جاتا ہے یا معتبر ہے شرط لا شئی یعنی عدم حکم کے ساتھ
اس کو تصور سازج کہا جاتا ہے یا معتبر ہے لا بشرط شئی کے ساتھ وہ مطلق تصور ہے لہذا تصدیق کا
مقابل وہ تصور بشرط لا شئی ہے اور تصدیق میں معتبر باعتبار شرط ہو یا بجز تصور لا بشرط شئی ہے

لہذا کوئی اشکال نہ ہوگا۔

تشریح: قولہ والمآصل:۔ جواب مذکور کو غلامہ کے طور پر دوسرے انداز سے بیان کیا جاتا ہے۔ لیکن اس سے قبل بطور تمہید یہ معلوم کر لیا جائے کہ تصور میں تین حیثیتیں ہیں ایک بشرط شیء اور دوسری بشرط لاشیء اور تیسری لاشیء بشرط شیء۔ تصور بشرط شیء وہ تصور ہے جس میں شیء مثلاً حکم کی قید کے ساتھ ہو اور تصور لاشیء بشرط شیء وہ تصور ہے جس میں کوئی بھی شے نہ ہو یعنی مثلاً حکم یا عدم حکم کی قید کے ساتھ نہ ہو اور تصور ساذج وہ تصور ہے جو ساذج ہو یعنی اس میں حکم کی قید نہ ہو اس کو تصور فقط بھی کہا جاتا ہے ساذج معرب ہے سادہ کا۔

قولہ والتصور:۔ غلامہ جواب مذکور کا یہ ہے کہ تصور ساذج میں جو تصور ہے

اس میں حیثیت بشرط لاشیء ہے یعنی وہ تصور ہے جس میں حکم کی قید نہ ہو اور تصدیق میں جو تصور ہے اس میں حیثیت بشرط شیء یعنی وہ تصور ہے جس میں حکم کی قید ہو اور مطلق تصور ہو مسلم کا مترادف ہے اس میں حیثیت لاشیء بشرط شیء یعنی وہ تصور ہے جس میں حکم یا عدم حکم کی کوئی قید نہیں لہذا تصدیق کا مقابل تصور بشرط لاشیء ہے اور تصدیق میں جو معتبر ہے خواہ باعتبار شرط ہو یا بجز وہ تصور بشرط شیء ہے۔

قَالَ وَلَيْسَ الْكُلُّ مِنْ كُلِّ مِنْهَا بَدِيهِيًّا وَالْأَلْمَا جَهْلُنَا شَيْئًا وَلَا نَنْظُرُ بَيًّا
وَالْأَلْدَاءُ أَوْ تَسْلَسَلْ

ترجمہ: مصنف نے فرمایا کہ تصور و تصدیق میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ورنہ ہم کسی شے سے جاہل نہیں ہوتے اور نہ نظری ہے ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا۔

تشریح: بیانہ و لیس الکُلُّ:۔ لفظ کل پر الف لام مضاف الیہ کے عوین ہے اسی طرح من کل میں لفظ کل کا مضاف الیہ بھی محذوف ہے اصل عبارت یہ ہے لیس کل واحد من کل واحد اور شہما میں ضمیر تنبیہ کا مرجع تصور و تصدیق ہیں جیسا کہ شرح میں مذکور ہے۔ مطلب

عبارات کا یہ سے کہ تصور و تصدیق میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر بدیہی ہو جائے تو کسی چیز سے لاعلمی نہ ہوتی حالانکہ بہت ایسی چیزیں ہیں جن سے لوگ آشنا ہیں۔ اسی طرح تصور و تصدیق میں سے ہر ایک نظری بھی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر نظری ہو جائے تو دور یا تسلسل لازم آئے گا جو محال ہے۔

خلاصہ یہ کہ یہاں پر چار دعوے ہیں۔ دودعوے تصور سے متعلق ہیں اور دوتصدیق سے متعلق۔ تصور سے متعلق دودعوے یہ ہیں (۱) تمام تصورات بدیہی نہیں (۲) تمام تصورات نظری نہیں۔ تصدیق سے متعلق دودعوے یہ ہیں (۱) تمام تصدیقات بدیہی نہیں (۲) تمام تصدیقات نظری نہیں اول دونوں دعوؤں کی دلیل والاملا جہلنا سے ہے جس کا معنی یہ ہے کہ اگر سب کے سب تصور و تصدیق بدیہی ہو جائیں تو ہم کسی سے ناواقف نہ ہوتے حالانکہ واقع اس کے خلاف ہے اور آخر دونوں دعوؤں کی دلیل والالدارا و تسلسل سے ہے جس کا معنی یہ ہے کہ اگر سب کے سب تصور و تصدیق نظری ہو جائیں تو دور یا تسلسل لازم آئے گا جو دونوں باطل ہیں۔

بیانہ والا :- وَالْأَصْلُ فِي دَانَ لَمْ يَكُنْ بَدِيهِيًّا تَهَا - فعل شرط کو تخفیف کی وجہ سے حذف کر دیا گیا تو وان لم بدیہیّا ہو اور ان لم قاعدہ یرملون سے اتم ہوا یعنی ہم کو خلاف قیاس الف سے بدل کر الا کر دیا گیا اور ملا جہلنا اس کی جزا ہے۔ اسی طرح والالدارا اصل میں وان لم لیکن کذلک تھا جو بر بکائے تخفیف والا کر دیا گیا اور لدارا اس کی جزا ہے اور لانظریا کا عطف بدیہیّا پر ہے اصل عبارت یہ ہے ولیس الكل من کل منها نظریا۔

أَقُولُ الْعِلْمُ أَمَّا بَدِيهِيٌّ وَهُوَ الَّذِي لَمْ يَتَوَقَّفْ حَصُولُهُ عَلَى نَظَرٍ وَكَسْبٍ
كَتَصَوُّرِ الْحَرَارَةِ وَالْبُرُودَةِ وَكَالتَّصَدِّيقِ بِأَنَّ النَّفْسَ وَالْأَشْيَاءَ لَا يَجْتَمِعَانِ وَلَا يَرْتَفِعَانِ وَ
أَمَّا نَظَرِيٌّ وَهُوَ الَّذِي يَتَوَقَّفُ حَصُولُهُ عَلَى نَظَرٍ وَكَسْبٍ كَتَصَوُّرِ الْعَقْلِ وَالنَّفْسِ وَ
كَالتَّصَدِّيقِ بِأَنَّ الْعَالَمَ مَحَادِثٌ

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ علم آیا بدیہی ہے اور وہ علم ہے جس کا حصول نظر و کسب پر موقوف نہ ہو جیسے حرارت و برودت کا تصور اور جیسے اس امر کی تصدیق کہ نفی و اثبات دونوں جمع نہیں ہوتے ہیں اور نہ دونوں مرتفع ہوتے ہیں اور یا نظری ہے اور وہ علم ہے جس کا حصول نظر و کسب پر موقوف ہو جیسے عقل اور نفس کا تصور اور جیسے اس امر کی تصدیق کہ عالم حادث ہے۔

تشریح: — قولہ اقول: عبارت بالا کی وضاحت سے قبل یہ تمہید بیان کی جاتی ہے کہ علم یعنی وہ صورت جو ذہن میں حاصل ہے اس کی دو صورتیں ہیں کیونکہ حکم اس کے ساتھ متعلق ہے یا نہیں اگر متعلق نہیں تو تصور ہے اور اگر متعلق ہے تو تصدیق ہے لیکن کچھ تصور الیا بھی ہے جو غور و فکر کے بغیر حاصل ہوتا ہے۔ اس کو تصور ضروری و بدیہی کہا جاتا ہے جیسے گرمی و سردی، خوشبو و بدبو کا تصور اسی طرح کچھ تصدیق الیسی بھی ہے جو غور و فکر کے بغیر حاصل ہوتی ہے اس کو تصدیق ضروری و بدیہی کہا جاتا ہے جیسے نفی و اثبات دونوں جمع نہیں ہوتے ہیں اور نہ دونوں مرتفع ہوتے ہیں اور جیسے اکل اعظم من الجبرہ اور الواحد نصف الاثنين کی تصدیق۔ اسی طرح کچھ تصور الیا بھی ہوتا ہے جو غور و فکر سے حاصل ہوتا ہے اس کو تصور کسی و نظری کہا جاتا ہے جیسے عقل اور نفس اور انسان و جنات و فرشتوں کی حقیقتوں کا تصور اسی طرح کچھ تصدیق الیسی بھی ہوتی ہے جو غور و فکر سے حاصل ہوتی ہے اس کو تصدیق کسی و نظری کہا جاتا ہے جیسے اس بات کی تصدیق کہ عالم حادث ہے۔

قولہ واما نظری: تصور بدیہی و نظری کی تعریف پر اگرچہ کوئی اشکال نہیں ہوتا کیونکہ تصور بدیہی وہ ہے جو نظر و فکر پر موقوف نہ ہو! نہ بالذات اور نہ بالواسطہ۔ اسی طرح تصور نظری وہ ہے جو نظر و فکر پر موقوف ہو لیکن تصدیق بدیہی و نظری کی تعریف پر اشکال وارد ہوتا ہے اس لئے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حکم تو نظر و فکر کا محتاج نہیں لیکن اس کے مقدمات نظر و فکر پر موقوف ہوتے ہیں جب کہ اس طرح کی تصدیق کو بھی بدیہی کہا جاتا ہے مثلاً ممکن اپنے ممکن کی وجہ سے مؤثر کا محتاج ہوتا ہے، بدیہی ہے مگر نظر کا محتاج ہے۔ جواب تو کہ تصدیق حقیقہ

حکم کو کہتے ہیں اس لئے اس کے مقدمات اگر نظری ہو جائیں تو اس سے کوئی اعتراض واقع نہیں ہوتا ہے اور اس لئے بھی کہ نظری کی تعریف میں جو توقف ہے اس کی دو صورتیں ہیں۔ توقف بالذات اور توقف بواسطہ اور توقف سے یہاں مراد توقف بالذات ہے تو حکم اگر بالذات نظر کا محتاج ہو تو نظری ہے اور اگر بالذات نظر کا محتاج نہ ہو تو بدہی ہے۔ یہ جواب حکماء کے مسلک پر ہے لیکن امام کے مسلک پر جو حکم کو جز تصدیق مانتے ہیں جواب یہ ہے کہ حکم اگر چہ جز تصدیق ہے لیکن بداہت و نظریت میں اسی کا لحاظ ہوتا ہے کہ حکم اگر نظر پر موقوف ہے تو نظری ہے اور اگر نظر پر موقوف نہیں تو بدہی ہے !

فَاِذَا عَرَفْتَ هٰذَا فَقُولْ لِّسَّ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ التَّصَوُّرِ وَالتَّصَدِيقِ
بِدِيْهِمَا فَاِنَّهُ لَوْ كَانَ جَمِيعُ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصَدِيقَاتِ بَدِيْهِمَا لَمَا كَانَ شَيْءٌ مِّنْ
الْاَشْيَاءِ مَجْهُوْلًا لَّنَا وَهٰذَا اَبَاطِلُ

ترجمہ: — پس جب آپ نے اس کو پہچان لیا تو ہم کہیں گے کہ تصور و تصدیق میں سے ہر ایک بدہی نہیں۔ کیونکہ اگر تمام تصورات و تصدیقات بدہی ہو جائیں تو چیزوں میں سے کسی چیز سے ہم ناواقف نہ ہوتے۔ حالانکہ یہ باطل ہے۔

تشریح: — قولہ فاذا عرفت۔ بدہی و نظری کا معنی چونکہ متن میں مذکور نہ تھا اس لئے شرح میں پہلے اس کے معنی کو بیان کیا گیا پھر بحث کا آغاز کیا گیا کہ علم کی دونوں قسمیں جو تصور و تصدیق ہیں ان میں سے ہر ایک بدہی نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر بدہی ہو جائے تو کسی چیز سے ہم ناواقف نہ ہوتے کیونکہ بدہی غور و فکر کے بغیر حاصل ہوتی ہے حالانکہ بہت ساری چیزیں بدہی ہیں لیکن ہم ان سے واقف نہیں ہوتے۔

وَفِيْهِ نَظَرٌ لِّجَوَابِ اَنْ يَّكُوْنَ الشَّيْءُ بَدِيْهِمَا وَمَجْهُوْلًا لَّنَا فَاِنَّ الْبَدِيْهِيَّ وَاَنْ لَّمْ يَتَوَقَّفْ

حصولہ علی نظر وکسب لکن یہ ممکن اُنُ یتوقف حصولہ علی شئی آخر من توجہ العقل الیہ والاحساس بہ اوالحدس اوتجربہ اوفیر ذلک فہا لم یحصل ذلک الشیء الموقوف علیہ لَمْ یحصل البدیہی فراق البداہۃ لانتلزم الحصول

ترجمہ: — اور اس میں نظر ہے کیونکہ عباتر ہے شئی بدیہی ہو اور وہ ہمارے لئے مجہول ہو کیونکہ بدیہی اگرچہ اس کا حصول نظر وکسب پر موقوف نہیں لیکن ممکن ہے اس کا حصول دوسری چیز پر موقوف ہو جو توجہ عقل یا احساس یا حدس یا تجربہ یا اس کے علاوہ سے حاصل ہو اس لئے وہ شئی موقوف علیہ جب تک حاصل نہ ہوگی بدیہی حاصل نہ ہوگی کیونکہ بدایت حصول کو مستلزم نہیں ہوتی ہے۔

تشریح: — قولہ وفیہ نظر:۔ ما قبل میں یہ جو کہا گیا کہ اگر تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہو جائیں تو ہم سے کوئی چیز مجہول نہ ہوتی اس پر یہ اعتراض ہوا کہ یہ ملازمہ تسلیم نہیں کیونکہ ممکن ہے شئی بدیہی ہو اور ہم اس کو نہیں جانتے اس لئے کہ بدیہی کا حصول اگرچہ نظر وکسب پر موقوف نہیں لیکن ممکن ہے اس کا حصول دوسری چیز پر موقوف علیہ ہے مثلاً عقل اس طرف توجہ نہیں ہے یا اس کا احساس نہ ہو یا حدس و تجربہ وغیرہ نہ ہو تو وہ چیز جو موقوف علیہ ہے جب تک حاصل نہ ہوگی بدیہی حاصل نہ ہوگی کیونکہ بدیہی ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ حاصل ہو جائے۔

فَالصَّوَابُ اَنْ يُقَالَ لَوْ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصَدِيقَاتِ بَدِیْہِیًّا لَهَا احْتِجَاجٌ
فِی مَحْصُلِ شَیْءٍ مِنَ الْأَشْیَاءِ اِلَى کَسْبٍ وَنَظَرٍ وَهَذَا اِفْسَادٌ ضَرْوٌ لِمَا احْتِیاجُنَا فِی
مَحْصُلِ بَعْضِ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصَدِيقَاتِ اِلَى الْفِکْرِ وَالنَّظَرِ

ترجمہ: ————— لہذا بہتر ہے یہ کہا جائے کہ اگر تصورات و تصدیقات میں سے ہر ایک بدیہی ہو جائے تو چیزوں میں سے کسی چیز کو حاصل کرنے میں ہم کسب و نظر کی طرف محتاج نہ ہوتے اور یہ یعنی محتاج نہ ہونا فاسد ہے کیونکہ بدیہی ہے ہم کو بعض تصورات و تصدیقات کے حاصل کرنے میں فکر و نظر کا محتاج ہونا۔

تشریح: ————— قولہ فالصواب :- اعتراض مذکور کی وجہ سے چونکہ عبارت میں نقص پیدا ہو گیا تھا اس لئے اب اس کو درست کرنے کے لئے مشورہ دیا جاتا ہے کہ متن کی عبارت کو اگر اس طرح سے تعبیر کیا جائے تو نقص لازم نہیں آئے گا کہ اگر تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہو جائیں تو کسی چیز کے حاصل کرنے میں ہم نظر و کسب کے محتاج نہ ہوتے حالانکہ یہ باطل ہے اس لئے کہ بدیہتہ یہ امر ثابت ہے کہ بہت سارے تصورات و تصدیقات ایسے ہیں کہ جن کو حاصل کرنے کے لئے ہم نظر و فکر کا محتاج ہوتے ہیں۔

وَلَا نَظَرِيًّا أَيْ لَيْسَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِيقَاتِ نَظَرِيًّا فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ جَمِيعُ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِيقَاتِ نَظَرِيًّا لَيَزُومُ الدُّورُ أَوُّ التَّسَلُّ وَالْكَدُّ وَرُحُو تَوْقُفُ الشَّيْءِ عَلَى مَا يَتَوَقَّفُ عَلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ أَمَّا الْبَرْتَبِيَّةُ كَمَا يَتَوَقَّفُ أَعْلَى بَ وَبِ الْعَكْسِ أَوْ بَرَاتِبُ كَمَا يَتَوَقَّفُ أَعْلَى بَ وَبِ عَلَى جَ وَجَ عَلَى أَوُّ التَّسَلُّ هُوَ تَرْتِبُ أُمُورٍ غَيْرِ مَتَاهِيَةٍ

ترجمہ: ————— اور نہ نظری ہیں یعنی تصورات و تصدیقات میں سے ہر ایک نظری بھی نہیں کیونکہ اگر تمام تصورات و تصدیقات نظری ہو جائیں تو دور یا تسلسل لازم آئے گا اور دور وہ شے کا اس شے پر موقوف ہونا ہے کہ وہ شے خود اس شے پر ایک ہی جہت سے موقوف ہو آیا ایک مرتبہ میں ہو جیسے موقوف ہے ب پر یا اس کا برعکس یا چند مراتب میں جیسے موقوف

ہے ب پر ادب موقوف ہے چ پر ادراج موقوف ہے اپرا و تسلسل وہ غیر متناہی امور کو ترتیب دینا ہے۔

تشریح:۔۔۔ بیانہ والنظریا:۔ اس کا عطف بدیہیہا پر ہے اصل عبارت ائی حرف فیہ کے بعد مذکور ہے معنی یہ ہے کہ تصورات و تصدیقات میں سے ہر ایک نظری بھی نہیں ہے کیونکہ اگر تمام تصورات و تصدیقات نظری ہو جائیں تو دور یا تسلسل لازم آئے گا جو کہ دونوں باطل ہیں اور چونکہ جس سے باطل لازم ہو وہ خود بھی باطل ہوتا ہے اس لئے ہر ایک تصورات و تصدیقات کا نظری ہونا بھی باطل ہوا۔

قولہ والدوس:۔ دلیل میں چونکہ دور و تسلسل دونوں مذکور ہیں اس لئے آغاز ث سے پہلے ان دونوں کے معنی کو بطور تمہید بیان کیا جانا ہے کہ دور کہتے ہیں شئی کا موقوف ہونا اس شئی پر کہ وہ شئی خود اس شئی پر ایک ہی جہت سے موقوف ہو عام ہے کہ موقوف ایک مرتبہ میں ہو جیسے ا موقوف ہے ب پر ادب موقوف ہے اپر۔ یا موقوف ہو چند مرتبہ میں جیسے ا موقوف ہے ب پر ادب موقوف ہے چ پر ادراج موقوف ہے اپر۔ کیونکہ جب ا موقوف ہو اب پر تو ب موقوف علیہ ہوا اور ا موقوف لیکن جب ب موقوف ہوا اپر تو ا موقوف علیہ بھی ہوا۔ لہذا ا موقوف علیہ بھی ہوا اور موقوف بھی ا تو شئی خود اپنی ذات پر موقوف ہوئی حالانکہ موقوف، موقوف علیہ کا غیر ہوتا ہے اسی طرح جب ا موقوف ہوا ب پر تو ب موقوف علیہ ہوا اور ا موقوف لیکن جب ب موقوف ہوا د پر تو ب موقوف ہوا اور ا موقوف علیہ اور جب د موقوف ہوا ا پر تو د موقوف ہوا۔ اور ا موقوف علیہ پس ا موقوف بھی ہوا اور موقوف علیہ بھی جب کہ دونوں کو ایک دوسرے کا غیر ہونا لازم و ضروری ہے۔ کیونکہ اس تقدیر پر شئی کا اپنی ذات پر موقوف ہونا صراحۃً متصور ہوتا ہے اور دوسری صورت کو دور مضمحل کہا جاتا ہے اس لئے کہ اس تقدیر پر شئی کا اپنی ذات پر موقوف ہونا مضر و مسترعیستی صراحۃً متصور نہیں ہوتا ہے جیسا کہ سابق سے ظاہر ہے۔

قولہ والتسلسل :- یعنی تسلسل کہتے ہیں غیر متناہی امور کے ترتیب دینے کو اس کی دو قسمیں ہیں (۱) غیر متناہی بالقوہ جس کو لا تقف علی حد کہتے ہیں (۲) غیر متناہی بالفعل ۔ اول وہ ہے جس میں امور ایسی منزل تک جاری رہے جس کی کوئی حد نہیں ۔ دوم وہ ہے جس میں امور غیر متناہی جمع ہوں ۔ محال یہی دوسری قسم ہے پہلی نہیں !۔

وَالْإِذَا لَمْ يَبْطُلْ فَالْمُزْمُ مُتْلَمٌ أَمَّا الْمُلَازِمَةُ فَلَا تَنْتَهِ عَلَى ذَلِكَ التَّقْدِيرِ إِذَا أَحَاوَلْنَا تَحْصِيلَ شَيْءٍ مِنْهَا فَلَا يَدْرُكُ أَنْ يَكُونَ حُصُولُهُ بَعْلَمًا آخِرُ ذَلِكَ الْعِلْمُ الْآخِرُ أَيْضًا نَظَرِيٌّ فَيَكُونُ حُصُولُهُ بَعْلَمًا آخِرًا وَهَلَمْ جَزَاءً فَمَا أَنْ تَذْهَبَ سِلْسِلَةُ الْكِتَابِ إِلَى غَيْرِ النِّهَايَةِ وَهُوَ التَّسْلُسُ أَوْ تَعَوُّدٌ فَيَلْزِمُ الدَّوْرُ

ترجمہ :- اور لازم باطل ہے تو ملزوم اس کی مثل ہے لیکن ملازمہ تو اس لئے کہ وہ اس تقدیر پر جب ہم ان دونوں میں سے کسی ایک چیز کے حاصل کرنے کا ارادہ کریں تو ضروری ہے کہ اس کا حصول دوسرے علم سے ہو اور یہ دوسرا علم بھی نظری ہے تو اس کا حصول بھی دوسرے علم سے ہو اسی طرح بڑھاتے جائیں تو سلسلہ کتاب آیا غیر نہایت تک جائے گا اور وہ تسلسل ہے یا عود کرے گا تو دور لازم آئے گا۔

تشریح :- قولہ والتسلسل :- یعنی تمام تصورات و تصدیقات اگر نظری ہو جائیں تو دور یا تسلسل لازم آئے گا اور لازم یعنی دور و تسلسل باطل لہذا ملزوم یعنی تمام تصورات و تصدیقات کا نظری ہونا بھی باطل ہے لیکن ملازمہ تو اس کی وجہ یہ کہ اس تقدیر پر جب تصور و تصدیق میں سے کسی ایک کی تحصیل کا قصد کیا جائے تو ضروری ہے اس کا حصول کسی دوسرے علم سے ہو اور وہ علم بھی اگر نظری ہو تو اس کا حصول بھی کسی دوسرے علم سے ہو گا اسی طرح بڑھاتے جائیں تو سلسلہ کتاب غیر نہایت تک جائے گا یا عود کرے گا اگر غیر نہایت تک جائے تو تسلسل لازم آئے گا اور اگر عود کرے گا

تو دور لازم آئے گا۔

قولہ ہلم جراً :- خلیل نخوی کا خیال ہے کہ ہلم میں ہا حرف تنبیہ ہے لم بمعنی منہ یعنی ملانے کے ہیں بعض کا قول ہے کہ یہ ہل اور ام سے مرکب ہے بعض نے کہا کہ وہ ہلا اور ام سے مرکب ہے مگر اس کے معنی ترکیبی مراد نہیں بلکہ بمعنی فعل امر یعنی ات مراد ہے جو دوام فی العمل پر دلالت کرتا ہے۔ قرآن کریم میں ہے ہلم شہداً کم یعنی اپنے گواہوں کو بلاتے جاتیں۔ اہل حجاز نے کہا کہ اس کی گردان نہیں ہوتی وہ واحد وثنیہ وجمع ہند کر و مونث ہر ایک کے لئے مفرد ہی مستعمل ہوتا ہے۔ بنو تیم اس کی گردان کے قائل ہیں ہر مصدر یعنی کہینا ہے جو شمول و استمرار پر دلالت کرتا ہے۔

وَأَمَّا بَطْلَانُ اللَّازِمِ فَلَا تَحْصِيلُ التَّصَوُّرِ وَالتَّصَدِّيقِ لَوْ كَانَ بِطَرِيقِ الدَّوْرِ وَالتَّسْلِيلِ
لَا مَنَعَ التَّحْصِيلُ وَالْاِكْتِسَابُ أَمَّا بِطَرِيقِ الدَّوْرِ فَلَا تَنْفِصُ إِلَى أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ حَاصِلًا
قَبْلَ حَصُولِهِ لِأَنَّهُ إِذَا تَوَقَّفَ حَصُولُ أَعْلَى حَصُولُ بَعْضٍ عَلَى حَصُولِ أَمَّا بَعْضٍ تَبَاقٍ
أَوْ بَعْضٍ كَانَ حَصُولُ بَعْضٍ سَابِقًا عَلَى حَصُولِ أَوْ حَصُولُ أَعْلَى حَصُولِ بَعْضٍ وَالسَّابِقُ عَلَى
السَّابِقِ عَلَى الشَّيْءِ سَابِقٌ عَلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ فَيَكُونُ حَاصِلًا قَبْلَ حَصُولِهِ
وَأَمَّا بِطَرِيقِ التَّسْلِيلِ فَلَا تَحْصِيلُ الْعِلْمِ الْمَطْلُوبِ بِتَوَقُّفٍ
عَلَى اسْتِحْضَارِ مَا لَانْهَائِيَّةٍ لَهُ وَاسْتِحْضَارِ مَا لَانْهَائِيَّةٍ لَهُ مُحَالٌ وَالْمَوْقُوفُ
عَلَى الْمَحَالِ مُحَالٌ

ترجمہ :- اور لیکن لازم کا بطلان اس لئے کہ تصور و تصدیق کا حصول اگر بطریق دور و تسلسل ہے تو تحصیل و اکتساب محال ہوگا لیکن بطریق دور اس لئے کہ وہ مفقذ ہے اس امر کی طرف کہ شئی حاصل ہو اس کے حصول سے پہلے کیونکہ جب اکا حصول موقوف ہے ب کے حصول پر

اور ب کا حصول موقوف ہے ا کے حصول پر آیا ایک مرتبہ میں ہو یا چند مرتبے میں تو ب کا حصول سابق ہوگا ا کے حصول پر اور ا کا حصول سابق ہوگا ب کے حصول پر اور جو سابق ہے سابق علی الشیٰ بروہ اس شئی پر سابق ہے تو ا حاصل ہوگا اس کے حصول سے پہلے اور وہ محال ہے اور لیکن بطریق تسلسل اس لئے کہ علم مطلوب کا حصول موقوف ہے مالا نہایتہ لہ کے استحضار پر اور مالا نہایتہ لہ کا استحضار محال ہے اور جو موقوف ہو محال پر وہ بھی محال ہوتا ہے ۔

تشریح: — قولہ واما بطلان اللزام :- یعنی لازم اس لئے باطل ہے کہ تصور و تصدیق کا حصول اگر بطریق دور یا تسلسل ہو تو حصول و اکتساب محال ہوگا لیکن بطریق دور اس لئے کہ وہ اس امر کی طرف پہنچا دیتا ہے کہ شئی اس کے حصول سے پہلے حاصل ہو کیونکہ جب ا کا حصول موقوف ہو ب کے حصول پر اور ب کا حصول موقوف ہو ا کے حصول پر تو ب کا حصول سابق ہوگا ا کے حصول پر اور ا کا حصول سابق ہوگا ب کے حصول پر اور جو سابق علی الشیٰ بروہ اس شئی پر سابق ہوگا تو ا حاصل ہوگا اس کے حصول سے پہلے یہ محال ہے ۔

قولہ اما بمرتبتہ :- متعلق ہے توقف کے ساتھ ۔ توقف شئی نام ہے تقدم ذاتی کا جو موقوف علیہ کا موقوف پر ہوتا ہے ۔ اگر دونوں کے درمیان کوئی تیسرا حائل نہ ہو تو توقف بمرتبہ واحد ہے اور اگر درمیان میں کوئی ایک تیسرا حائل ہو تو توقف بمرتبتین ہے اور اگر درمیان میں کوئی دو تیسرا حائل ہو تو توقف بمرتبہ ثلاثہ ہے لہذا الی نہایتہ ۔

قولہ وانہ محال :- محال اس لئے ہے کہ شئی کا حصول اس کی ذات سے پہلے ممکن نہیں ہے کیونکہ مقدم دوشی کے اندر متصور ہوتا ہے اور وہ ناممکن ہے کہ شئی کا وجود اس کے عدم کے وقت ہو کیونکہ وہ اجتماع نقیضین کو لازم کرتا ہے جو محال ہے ۔

قولہ واما بطریق التسلسل :- یعنی تصور و تصدیق کا حصول اگر بطریق تسلسل ہو تو حصول و اکتساب اس لئے محال ہے کہ اس تقدیر پر علم مطلوب کا حصول استحضار مالا نہایتہ لہ پر موقوف ہوگا یعنی امور غیر متکافیہ پہلے حاصل ہوں گے پھر علم مطلوب حاصل ہوگا اور ظاہر ہے امور غیر

متناہیہ پہلے حاصل ہوں گے پھر علم مطلوب حاصل ہوگا اور ظاہر ہے امور غیر متناہیہ کا استحصال
ہے اور جو موقوف ہو محال پر وہ محال ہوتا ہے لہذا علم مطلوب کا حصول بطریق تسلسل محال ہوگا۔

فَاِنْ قُلْتَ اِنْ عَيْنُكَ بِقَوْلِكَ حَصُولُ الْعِلْمِ الْمَطْلُوبِ يَتَوَقَّفُ عَلَى ذَلِكَ التَّعَدُّ بِرِ
عَلَى اسْتِحْضَارِ مَا لَا نِهَایَةَ لَهُ اِنَّهُ يَتَوَقَّفُ عَلَى اسْتِحْضَارِ الْأُمُورِ الْغَيْرِ الْمَتَنَاهِيَةِ دَفْعَةً وَاحِدَةً
فَلَا نَسْلَمُ وَأَنَّهُ لَوْ كَانَ الْاَكْتِسَابُ بِطَرِيقِ التَّسْلُسِ يَلْزَمُ تَوَقُّفُ حَصُولِ الْعِلْمِ
الْمَطْلُوبِ عَلَى حَصُولِ أُمُورٍ غَيْرِ مَتَنَاهِيَةٍ دَفْعَةً وَاحِدَةً فَإِنَّ الْأُمُورَ الْغَيْرَ الْمَتَنَاهِيَةَ
مُعَدَّاتٌ لِحَصُولِ الْمَطْلُوبِ وَالْمُعَدَّاتُ لَيْسَ مِنْ لَوَائِزِهَا أَنْ تَجْتَمِعَ فِي الْوُجُودِ دَفْعَةً وَاحِدَةً
بَلْ يَكُونُ السَّابِقُ مُعَدًّا لَوُجُودِ الْآخِ قِ وَإِنْ عَيْنِي بِهِ أَنَّهُ يَتَوَقَّفُ عَلَى اسْتِحْضَارِهَا
فِي أَرْمَنِ غَيْرِ مَتَنَاهِيَةٍ فَهَلْ لَكُنْ لَا نَسْلَمُ أَنَّ اسْتِحْضَارَ الْأُمُورِ الْغَيْرِ الْمَتَنَاهِيَةِ
فِي الْأَرْمَنِ غَيْرِ الْمَتَنَاهِيَةِ مُحَالٌ وَأَنَّهُ اسْتِحْصَالُ ذَلِكَ لَوْ كَانَ الْبَنْفُسُ حَادِثَةً فَإِذَا
كَانَتْ قَدِيمَةً تَكُونُ مَوْجُودَةً فِي أَرْمَنِ غَيْرِ مَتَنَاهِيَةٍ فَجَائِزٌ أَنْ يَحْصُلَ لَهَا عِلْمٌ
غَيْرِ مَتَنَاهِيَةٍ فِي أَرْمَنِ غَيْرِ مَتَنَاهِيَةٍ فَنَقُولُ هَذَا الدَّلِيلُ مُبْنًى عَلَى حَدِّ وَثِّ الْبَنْفُسِ
وَقَدْ بُرِّهْنِ عَلَيْهِ فِي فَنِّ الْحِكْمَةِ

ترجمہ: — پس اگر آپ اعتراض کریں کہ اگر آپ نے اپنے قول حصول العلم المطلوب توقف علی
ذلک التعدد بر علی استحضار ما لا نهایة لہ سے یہ مراد لیا ہے کہ وہ دفعۃً واحدہ امور غیر متناہیہ کے استحضار
پر موقوف ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اگر مطلوب اکتساب بطریق تسلسل ہو تو علم مطلوب کا حصول امور غیر
متناہیہ کے دفعۃً واحدہ حاصل ہونے پر موقوف ہوگا کیونکہ امور غیر متناہیہ علم مطلوب کے حصول
کے لئے معدّات ہیں اور معدّات کے لوازم میں سے یہ نہیں کہ وہ دفعۃً واحدہ وجود میں جمع ہو جائیں
بلکہ سابق معد ہوگا وجود لاحق کے لئے اور اگر اس سے مراد یہ ہے کہ وہ موقوف ہے امور غیر متناہیہ

کے استحضار پر زمانہ غیر متناہیہ میں تو مسلم ہے لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ غیر متناہیہ کا استحضار زمانہ غیر متناہیہ میں محال ہے البتہ یہ محال اس وقت ہوگا جب کہ نفس حادث ہو لیکن اگر قدیم ہو تو وہ زمانہ غیر متناہیہ میں موجود ہوگا پس جائز ہے کہ نفس قدیم کو علوم غیر متناہیہ زمانہ غیر متناہیہ میں حاصل ہو تو ہم جواب دیں گے کہ یہ دلیل حدوث نفس پر موقوف ہے اور فن حکمت میں اس کے خلاف دلیل قائم ہو چکی ہے۔

تشریح :- قولہ فان قلت :- یہ اعراض ہے دلیل مذکور کے شق ثانی پر کہ علم مطلوب کا حصول جو استحضار مالا نہایت لہ پر موقوف ہے اس سے مراد استحضار مالا نہایت لہ کا دفعۃً واحدہ موجود ہونا ہے یا زمانہ غیر متناہیہ میں اگر مراد دفعۃً واحدہ موجود ہونا ہے تو تسلیم نہیں کیونکہ امور غیر متناہیہ مطلوب کے حصول کے لئے معدات ہوتے ہیں اور معدات کے لئے یہ لازم نہیں کہ امور غیر متناہیہ مطلوب کے ساتھ دفعۃً واحدہ موجود ہوں بلکہ سابق لائق کے وجود کے لئے معد ہوگا یعنی امور غیر متناہیہ مطلوب کے حصول کے لئے معدات ہوتے ہیں خواہ بعض قریبہ ہوں یا بعیدہ کہ ان میں سے بعض معد ہوتے ہیں بعض کے لئے کیونکہ ہر ایک ان میں سے من وجبہ مطلوب ہوتا ہے اور من وجبہ مبادی، معدات کے لئے یہ لازم نہیں کہ تمام ہی وجود میں جمع ہو جائیں اور نہ ہی بعض معد بعض کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے چنانچہ خطوات کہ مقصود تک پہنچنے کے لئے کہ ان کا زمانہ واحدہ میں جمع ہونا لازم نہیں آتا ہے لہذا علم مطلوب کا حصول استحضار مالا نہایت لہ کے دفعۃً واحدہ موجود ہونے پر موقوف نہ ہوا۔ اور اگر مراد استحضار مالا نہایت لہ کا زمانہ غیر متناہیہ میں موجود ہونا ہے تو تسلیم ہے لیکن یہ تسلیم نہیں کہ استحضار امور غیر متناہیہ کا زمانہ غیر متناہیہ میں موجود ہونا محال ہے البتہ محال اس وقت ہوتا جب کہ نفس حادث ہو لیکن جب نفس قدیم ہو تو وہ زمانہ غیر متناہیہ میں موجود ہو سکتا ہے اور یہ جائز ہے کہ نفس قدیم کو علوم غیر متناہیہ زمانہ غیر متناہیہ میں حاصل ہو جائیں۔

قولہ والمعدات :- جمع ہے معد کی اور معد وہ ہے کہ شئی موقوف ہو اس علم پر

جو وجود پر طاری ہوتا ہے پس ضروری ہواشتی کا پہلے وجود ہو پھر اس پر عدم طاری ہو چنانچہ خطوات
بہ نسبت اس مکان کے جس کا قصد کیا جاتا ہے ضروری ہے کہ معلول (جو مکان میں پہنچنا ہے) کے ساتھ جمع نہ ہو
قولہ ان مجتمع۔۔۔ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ حصول مطلوب کے وقت بہت سارے
صورت علیہ جمع رہتی ہیں وہ نفس سے غائب نہیں ہوتیں۔ جواب اس کا یہ کہ حصول مطلوب کے وقت
صورت علیہ جمع ہوتی ہیں اس حیثیت سے نہیں کہ وہ حرکت فکریہ کی مسافت ہے اور ان کو جو معدلات
قرار دیا اسی حیثیت سے۔

قولہ فنقول :-۔۔۔ یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا جو تر دید کی شق ثانی کو اختیار کر کے دیا گیا
ہے کہ دلیل مذکور حدوث نفس پر موقوف ہے جب کہ علم حکمت میں اس بات پر دلیل قائم ہو چکی ہے
کہ نفس قدیم ہے۔ بلکہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ نفس کے قدیم ہونے کی تقدیر پر بھی امور غیر متناہیہ کا
استحضار محال ہے کیونکہ وہ فکر سے حاصل ہوتے ہیں اور فکر اس قوت سے سرزد ہوتی ہے جو دماغ کے بطن
اوسط کے مقدم میں ہے اور ظاہر ہے دماغ بدن میں سے ہے جو حادث ہے لہذا فکر بھی حادث ہوگی پس
امور غیر متناہیہ کا انساب ممکن نہ ہوگا کیونکہ اس کا حصول زمانہ متناہیہ میں نہیں ہوتا ہے۔

قَالَ بَلِ الْبَعْضُ مِنْ كُلِّ مِنْهَا بَدِيهِي وَالْبَعْضُ الْآخِرُ نَظَرِي يُحْصَلُ بِالْفِكْرِ وَهُوَ تَرْتِيبُ
أُمُورٍ مَعْلُومَةٍ لِّلَّتْ آدَى إِلَى جَهْلٍ وَذَلِكَ التَّرْتِيبُ لَيْسَ بِصَوَابٍ دَاخِلًا لَنَا قَضَاءُ
بَعْضِ الْعُقَلَاءِ بَعْضًا فِي مَقْتَضَى أَفْكَارِهِمْ بَلِ الْإِنْسَانُ الْوَاحِدُ يُنَافِضُ نَفْسَهُ فِي وَقْتَيْنِ

ترجمہ :-۔۔۔ مصنف نے فرمایا بلکہ ان دونوں یعنی تصور و تصدیق میں سے بعض بدیہی ہیں اور
بعض دوسرے نظری ہیں جو فکر سے حاصل ہوتے ہیں اور فکر امور معلومہ کو ترتیب دینا ہے تاکہ وہ ترتیب
مجهول تک پہنچا دے اور وہ ترتیب ہمیشہ درست نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ اپنے افکار کے نتائج میں
بعض عقلاء بعض کے مناقض ہیں بلکہ ایک ہی شخص اپنے نفس کا دو وقتوں میں مناقض ہوتا ہے۔
تشریح :-۔۔۔ بَيَانُ بَلِ الْبَعْضُ : ماقبل میں چونکہ یہ کہا گیا تھا کہ تمام تصورات و تصدیقات

بدیہی نہیں ہو سکتے کیونکہ اگر تمام بدیہی ہو جائیں تو ہم سے کوئی چیز مجہول نہ ہوتی جب کہ بہت ساری چیزوں سے ہم مجہول ہیں اور نہ ہی تمام تصورات و تصدیقات نظری ہو سکتے ہیں کیونکہ اگر تمام نظری ہو جائیں تو دور یا تسلسل لازم آئے گا جو دونوں باطل ہیں لہذا یہ ثابت ہو گیا کہ تصورات و تصدیقات میں سے بعض بدیہی ہوں گے اور بعض نظری۔

بیانہ ذلك الترتیب : - یعنی فکر و ترتیب اگر صحیح اکثر صحیح ہوتی ہے لیکن ہمیشہ نہیں۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ عقلاء کے تفکرات و رائیں آپس میں ایک دوسرے کے منافی ہوتی ہیں۔ بعض عقلاء عالم کو حادث ماننے ہیں اور بعض قدیم۔ ہر ایک نے اپنے اپنے مدئی پر الگ الگ دلیل قائم کیا ہے۔ ظاہر ہے دونوں دلیلوں میں سے کوئی ایک ہی صحیح ہو سکتی ہے دوسری نہیں اور نہ اجتماع تفضیل کے لازم آئے گا جو محال ہے۔ ثابت ہوا کہ ہر نظر و ترتیب ہمیشہ صحیح نہیں ہوتی بلکہ کبھی غلط بھی ہوتی ہے۔

فہست الحاجة الى قانون يفيد معرفة طرق اكتساب النظر يات من الضروريات
والاحتاطة بالصحيح والفاصل من الفكر الواقع فيها وهو المنطق وسموه بانة القانونية
تعمم مراعاتها الذهن عن الخطا في الفكر

ترجمہ: — لہذا ضرورت پیش آئے گی ایسے قانون کی جو نظریات کے اکتساب کے طریقوں کے پہچاننے کا فائدہ دے بدیہیات سے اور احتاط کرنے کا صحیح و فاسد کا اس فکر سے جو اس میں واقع ہوتا ہے اور وہ منطق ہے اور منطلقہ نے اس کی تعریف یہ بیان کیا ہے کہ وہ آلہ قانونیہ ہے جس کی اہمیت ذہن کو فکر میں خطا سے بچاتی ہے۔

تشریح: — بیانہ فہست :- ماقبل میں بیان حاجت الیہ کی تہدید تھی اور یہ اس کا اہل بیان ہے کہ علم کی جب دو قسمیں ہیں تصور و تصدیق پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں بدیہی و نظری اور نظری کا حصول بدیہی سے بطریق نظر ہوتا ہے اور نظر میں چونکہ کبھی غلطی واقع ہوتی ہے۔ اس لئے اس کے لئے ایک ایسے قانون کی ضرورت ہے جو غلطی سے بچائے اسی قانون کا نام منطق ہے لہذا

منطق کی وضع اس غرض سے ہوئی کہ ذہن کو فکری خطاء سے بچائے۔ تو منطق نام ہوا اس آلہ قانونیہ کا جو ذہن کو فکری خطاء سے بچائے۔

اقول لا یخلو اما ان یکون جمیع التصورات والتصدیقات بدیهیا أو یکون جمیع التصورات والتصدیقات نظریا أو یکون بعض التصورات والتصدیقات بدیهیا والبعض الآخر منهما نظریا فالاقسامُ مُحصَرَّةٌ فیہا ولما بطل القسمان الاولان تعین القسم الثالث وهو ان یکون البعض من کل منهما بدیهیا والبعض الآخر نظریا

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ خالی نہیں ہے تمام تصورات و تصدیقات آیا بدیہی ہوں گے یا تمام تصورات و تصدیقات نظری ہوں گے یا بعض تصورات و تصدیقات بدیہی ہوں گے اور بعض دوسرے ان دونوں میں سے نظری ہوں گے تو اقسام ان صورتوں میں منحصر ہیں اور جب کہ پہلی دونوں قسمیں باطل ہو گئیں تو تیسری قسم متعین ہو گئی اور وہ یہ کہ ان دونوں میں سے بعض بدیہی ہوں گے۔ اور بعض دوسرے نظری تشریح: — قولہ اقول:۔ یہ متن کی مذکورہ بالا عبارات کا خلاصہ ہے کہ تصور و تصدیق جو علم کی دو قسمیں ہیں احتمال عقلی کے طور پر ان کی تین صورتیں نکلتی ہیں۔ ایک یہ کہ تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہیں اور بعض نظری۔ پہلی دونوں صورتیں چونکہ باطل ہیں جیسا کہ ان پر دلیل گزر چکی تیسری صورت متعین ہو گئی کہ تصورات و تصدیقات میں سے بعض بدیہی ہیں اور بعض نظری اور اس نظری کا حصول بدیہی سے ہو گا۔

قولہ فالاقسام:۔ احتمال عقلی کے طور پر تین نہیں بلکہ نو قسمیں پیدا ہوتی ہیں اور وہ یہ ہیں (۱) تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہیں (۲) تمام تصورات و تصدیقات نظری ہیں (۳) تمام تصورات بدیہی ہیں اور بعض تصدیقات بدیہی اور بعض نظری (۴) تمام تصدیقات بدیہی ہیں اور بعض تصورات بدیہی اور بعض نظری (۵) تمام تصورات نظری ہیں اور بعض تصدیقات بدیہی اور بعض نظری (۶) تمام تصدیقات نظری اور بعض تصورات بدیہی اور بعض نظری ہیں اور تمام تصدیقات

بدیہی (۸) تمام تصدیقات نظری ہیں اور تمام تصورات بدیہی (۹) بعض تصورات بدیہی ہیں اور بعض نظری۔ اور بعض تصدیقات بدیہی ہیں اور بعض نظری۔ ! ان میں سے پہلی قسم کا قائل اشاعرہ کی ایک جماعت ہے دوسری قسم کا قائل جہم بن صفوان ترمذی ہیں تیسری قسم کا قائل امام رازی ہیں چوتھی قسم کو حکماء متقدمین نے پسند کیا ہے لیکن حکماء متاخرین اور متکلمین میں سے محققین کی رائے آخری تین سے قسموں سے متعلق ہے جو متن میں درج ہیں۔

وَالنَّظَرِيُّ يُمْكِنُ تَحْصِيلُهُ بِطَرِيقِ الْفِكْرِ مِنَ الْبَدِيهِيِّ لِأَنَّ مَنْ عَلِمَ لَزُومَ أَمْرٍ لَا خَرَجَ مِنْهُ
وَجُودَ الْمَلْزُومِ حَصَلَ لَهُ مِنَ الْعِلْمَيْنِ السَّابِقَيْنِ وَهَذَا الْعِلْمُ بِالْمَلْزَمَةِ وَالْعِلْمُ بِوُجُودِ
الْمَلْزُومِ الْعِلْمُ بِوُجُودِ اللَّازِمِ بِالْظُّهْرِ وَهَذَا فَلَوْ كُنَّا بَيْنَ تَحْصِيلِ النَّظَرِيِّ بِطَرِيقِ الْفِكْرِ
يَحْصُلُ الْعِلْمُ الثَّلَاثُ مِنَ الْعِلْمَيْنِ السَّابِقَيْنِ لِأَنَّ يَحْصُلُ بِطَرِيقِ الْفِكْرِ

ترجمہ :- — اور نظری کو بدیہی سے فکر کے ذریعہ حاصل کرنا ممکن ہے اس لئے کہ جو شخص ایک امر کے لزوم کو دوسرے امر کیلئے جہان گیا پھر وہ ملزم کے وجود کو جہان گیا تو اس کو ان دونوں سابق علوم سے اور وہ دونوں ملازمہ کا علم اور جو ملزم کا علم ہیں، بجاہتہ لازم کے وجود کا علم حاصل ہو جائے گا تو اگر نظری کا حصول بطریق فکر ممکن نہیں ہوتا تو اس کو تیسرا علم مذکورہ سابقہ دونوں علوم سے حاصل نہیں ہونا کیونکہ اس کا حصول بطریق فکر ہوتا ہے۔

تشریح :- — قولہ والنظری :- یعنی جب یہ ثابت ہو گیا کہ تصور و تصدیق میں سے بعض بدیہی ہے اور بعض نظری اور نظری وہ ہے جس کا حصول نظر سے ممکن ہو۔ کیونکہ جس کا حصول ممکن نہ ہو وہ اصطلاح میں بجاہتہ و نظریہ سے متصف نہیں ہوتا تو ضروری ہوا کہ بعض بدیہی ہیں جس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ نظریات کے حصول کا مبادی ہو۔

قولہ لان من علم :- یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی کہ نظری کو بدیہی سے بطریق فکر حاصل کرنا ممکن ہے خلاصہ دلیل یہ ہے کہ جو شخص پہلے سے اس بات کو جانتا ہے کہ ایک شئی دوسری شئی

کے لئے لازم ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ ملزوم موجود ہے تو اس سے تیسری چیز کا علم حاصل ہو جائے گا چنانچہ یہ جانتا ہے کہ دھواں کے لئے آگ لازم ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ دھواں موجود ہے تو اس سے بدستہ آگ کا علم حاصل ہو جاتا ہے تو اگر نظری بذہی سے بطریق نظر حاصل نہ ہوتی تو تیسرا علم مذکورہ دونوں علوم سے حاصل نہ ہوتا جبکہ وہ حاصل ہے معلوم ہوا کہ نظری بذہی سے بطریق نظر حاصل ہے۔

قولہ حاصل لہ:۔ حاصل فعل ہے جس کا فاعل العلم بوجود اللزوم ہے اور اس میں ضمیر مجرور کا مرجع ما قبل میں من علم میں لفظ من ہے اور من العلمین السابقین حاصل کے ساتھ متعلق ہے ہما مبتدا ہے جس کا مرجع العلمین السابقین ہے اور خبر العلم بالملازمۃ والعلم بوجود اللزوم ہے۔
قولہ بالضروریۃ:۔ ضرورت سے یہاں مراد وجوب ہے نظری کا مقابل ضروری نہیں کیونکہ وجود ملزوم کے وقت وجود لازم کا علم ضروری نہیں ہوتا بلکہ اس کا علم واجب ہوتا ہے جیسا کہ وہ حکماء کا مذہب ہے۔

قولہ فلولم یکن:۔ یہ گویا قیاس استثنائی ہے اصل عبارت یہ ہے لولم یکن تحصیل النظری بطریق الفکر یحصل العلم الثالث من العلمین السابقین لکن یحصل العلم الثالث من العلمین السابقین فیکون تحصیل النظری بطریق الفکر یعنی نظری اگر بطریق فکر حاصل نہ ہوتی تو تیسرا علم مذکورہ دونوں علوم سے حاصل نہ ہوتا لیکن تیسرا علم مذکورہ دونوں علوم سے حاصل ہے لہذا النظری بطریق فکر حاصل ہے۔

وَالْفکرُ وَهُوَ تَرْتِیبُ اُمُوْرٍ مَعْلُوْمَةٍ لِلسَّادِیِّ اِلَى الْمَجْہُوْلِ کَمَا اِذَا لَحَاوْنَا تَحْصِیْلَ مَعْرِفَةِ الْاِنْسَانِ وَقَدْ عَرَفْنَا الْحِیَوَانَ وَالنَّاطِقَ وَرَبَّنَا هَبْ اَبَانًا قَدْ مَنَّا الْحِیَوَانَ وَاجْعَلْنَا النَّاطِقَ حَقِّیْتَ اِدِّی الذَّهْنُ مِنْهُ اِلَى تَصَوُّرِ الْاِنْسَانِ وَکَمَا اِذَا اَرَدْنَا التَّصَدِیْقَ بِاَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ وَوَسَطْنَا الْمَتَغٰیِرَ بَيْنَ طَرَفِی الْمَطْلُوْبِ وَحُكْمًا بِاَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ فَحَصَلَ لَنَا النَّاطِقُ

بجذوٹ العالم

ترجمہ۔ اور فکر وہ امور معلومہ کو ترتیب دینا ہے تاکہ وہ مجہول تک پہنچا دے

چنانچہ جب انسان کی معرفت کو حاصل کرنے کا ہم قصہ کریں حالانکہ حیوان اور ناطق کو پہچان رکھا ہے تو ہم نے ان دونوں کو اس طرح ترتیب دیا کہ حیوان کو مقدم کیا اور ناطق کو مؤخر یہاں تک کہ اس ترتیب سے ذہن تصورات انسان تک پہنچ گیا اور اسی طرح جب ہم اس بات کی تصدیق کا قصہ کریں کہ عالم حادث ہے اور مطلوب کے دونوں طرف کے درمیان وسط میں متغیر کو لائیں اور یہ حکم لگائیں کہ عالم حادث ہے تو ہم کو عالم کے حادث ہونے کی تصدیق حاصل ہو جائے گی۔

تشریح: قولہ والفکر۔ فکر کہتے ہیں چند معلوم باتوں کو اس طرح ترتیب دینے کو کہ جس سے کوئی امر محمول یعنی نہ جانی ہوئی چیز حاصل ہو جائے مثلاً اگر یہ مجہول تصدیق کہ سرکارِ مدینہ علیہ التیمۃ والثناء اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا ہر رسول مظہر علی الغیب ہوتا ہے پس اس مرتبہ مجموعہ سے یہ ثابت ہو گیا کہ سرکارِ مدینہ علیہ التیمۃ والثناء مظہر علی الغیب ہیں۔

قولہ کما اذا حاولنا۔ فکر چونکہ جس طرح تصورات میں بجاری ہوتی ہے اسی طرح تصدیقات میں بھی اس لئے یہاں دو مثالیں بیان کی گئیں پہلی مثال تصور کی اور دوسری مثال تصدیق کی۔ خلاصہ مثال اول کا یہ کہ جب انسان کی معرفت و تصور کو حاصل کرنے کا قصہ دارادہ کیا جائے اور پہلے سے حیوان اور ناطق کے معنی معلوم ہوں اور ان دونوں معلومات کو اس طرح ترتیب دیا جائے کہ حیوان متقدم ہو اور ناطق مؤخر چنانچہ یوں کہا جائے اَللّٰسَانُ ہُوَ الْحَيَوَانُ النَّاطِقُ تو اس ترتیب سے انسان کی معرفت حاصل ہو جائے گی کہ وہ حیوانِ ناطق ہے۔

قولہ کما اذا اردنا:۔ خلاصہ دوسری مثال کا یہ ہے کہ جب العالم حادث یعنی عالم کے حادث ہونے کی تصدیق کا ارادہ کیا جائے تو چونکہ علم متعلق یہ معلوم ہے کہ وہ متغیر و متبدل ہوتے رہتا ہے۔ اور یہ معلوم ہے کہ متغیر و بدلنے والی چیز میں حادث و فنا ہو جاتی ہے تو ان معلومات کو اگر اس طرح ترتیب دیا جائے کہ قضیہ مذکورہ کے دونوں طرف یعنی موضع و محمول کے درمیان لفظ متغیر کو لایا جائے اور یوں کہا جائے العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث تو اس ترتیب سے عالم کے حادث ہونے کی تصدیق حاصل ہو جائے گی۔

وَالترتيب في اللغة جعل كل شيء في مرتبة وفي الاصطلاح جعل الأشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة إلى البعض الآخر بالنسبة من والتلخيص والمراد بالأمور ما فوق الأمر الواحد وكذلك كل جمعة يستعمل في التعريفات في هذا الفن

ترجمہ — اور ترتیب لغت میں ہر چیز کو اس کے اصل مقام پر رکھ دینا ہے اور اصطلاح میں ترتیب کے معنی متعدد چیزوں کو اس طور پر مرتب کرنا ہے کہ اس کو ایک نام دیا جاسکے اور ان میں سے بعض کو دوسرے بعض کے ساتھ تقدم و تاخر کی نسبت ہو۔ اور تعریف میں امور سے مراد مافوق الواحد ہے اسی طرح ہر جمع جو اس فن کی تعریفات میں استعمال ہے۔

تشریح — قولہ والترتيب :- فکر کی تعریف میں جو الفاظ دشوار تھے شرح میں اس کو اس عبارت سے واضح کیا جاتا ہے کہ ترتیب لغت میں ہر چیز کو اس کے اصل مقام پر رکھ دینے کو کہا جاتا ہے اور اصطلاح مناطفہ میں متعدد چیزوں کو اس طریقے پر رکھ دینا ہے کہ ان متعدد چیزوں کو شئی واحد سے تعبیر کیا جاسکے اور ان میں سے بعض کو بعض کے ساتھ تقدم و تاخر کی نسبت بھی ہو اور متعدد چیزوں کو شئی واحد کے ساتھ متصف ہونے سے مراد عام ہے کہ حقیقت ہو یا حکماً اسی طرح تقدم و تاخر سے مراد بھی عام ہے کہ سب ہو یا عقلاً۔

قولہ والمراد :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ ترتیب کو امور کے ساتھ خاص کیا گیا جب کہ امور جمع ہے اور جمع کا اطلاق کم سے کم تین پر ہوتا ہے حالانکہ ترتیب دو امر میں بھی جاری ہو جاتی ہے چنانچہ انسان کے متعلق کہا جاتا ہے الحيوان الناطق جواب یہ کہ امور اگرچہ جمع ہے لیکن اس سے مراد مافوق الواحد یعنی ایک سے زائد ہے اس تقدیر پر جمع کا اطلاق دو پر بھی ہو جائے گا۔

قولہ كذلك كل :- یہ اس سوال کا جواب ہے کہ جمع سے مراد مافوق الواحد صرف نہیں لیا گیا ہے یا ہر جگہ ؟ جواب یہ کہ تعریفات میں جہاں بھی جمع کے الفاظ مذکور ہوں گے ان سے مراد جمع نہیں بلکہ مافوق الواحد ہے لیکن صرف وہ جمع جو نوع و جنس وغیرہ کی تعریفات میں مذکور ہے اس سے مراد

ما فوق الواحد نہیں بلکہ جمع ہی ہے

وَالْمَا أُعْتَبِرَتْ الْأُمُورُ لِأَنَّ التَّرْتِيبَ لَا يُمْكِنُ إِلَّا بَيْنَ شَيْئَيْنِ فَصَاعِدًا وَالْمُرَادُ بِالْمَعْلُومَةِ
الْأُمُورُ الْحَاصِلَةُ صُورًا عِنْدَ الْعَقْلِ وَهِيَ تَتَنَاوَلُ التَّصَوُّرِيَّةَ وَالتَّصَدِّيقِيَّةَ مِنَ الْيَقِينَاتِ
وَالظُّنَيَّاتِ وَالْجَهْلِيَّاتِ فَإِنَّ الْفِكْرَ كَمَا يَجْرِي فِي التَّصَوُّرَاتِ يَجْرِي أَيْضًا فِي التَّصَدِّيقَاتِ
وَكَمَا يَكُونُ فِي الْيَقِينِي يَكُونُ أَيْضًا فِي الظُّنِّي وَالْجَهْلِي

ترجمہ: — اور امور کا اعتبار اس لئے کیا گیا کہ ترتیب دو یا اس سے زائد چیزوں کی درمیان ہی ممکن
ہوتی ہے اور معلومت سے مراد وہ امور ہیں جن کی صورتیں عقل کے نزدیک حاصل ہیں اور امور حاصل
معلومات بصوریہ و تصدیقیہ کو شامل ہیں یقینات سے ہوں یا ظنیات یا جہلیات سے کیونکہ
فکر جس طرح تصورات میں جاری ہوتی ہے تصدیقات میں بھی جاری ہوتی ہے اسی طرح معلوم یقینی
میں جاری ہوتی ہے اور ظنی و جہلی میں بھی۔

تشریح: — قولہ وَالْمَا أُعْتَبِرَتْ: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ تعریف میں امور کو جمع کیوں
بیان کیا گیا؟ جواب یہ کہ ترتیب چونکہ دو یا اس سے زائد چیزوں میں مقصور ہوتی ہے کیونکہ اس میں
متعدد ملحوظ ہے جو ایک سے زائد بردالالت کرتا ہے اس لئے اس کے لئے امر واحد نہیں بلکہ جمع کا
لفظ ضروری ہے۔

قولہ وَالْمُرَادُ: یعنی تعریف میں جو امور معلومت ہے اس میں معلومت سے مراد وہ امور
ہیں جن کی صورتیں عقل کے نزدیک حاصل ہوں عام ہے وہ صورتیں تصوریہ ہوں یا تصدیقیہ
اور تصدیقیہ بھی عام ہیں یقینیہ ہوں یا ظنیہ یا جہلیہ

قولہ مِنَ الْيَقِينَاتِ: یہ بیان ہے معلومات تصدیقیہ کا کہ وہ عام ہیں یقینیہ ہوں یا
ظنیہ یا جہلیہ۔ ان تینوں کا ذکر بطور تفصیل ہے کہ معلومات تصدیقیہ ان کے علاوہ بھی ہیں۔ حکم
احد طرفین کا ثانی کے امتناع کے ساتھ ہے یا تجویز کے ساتھ پہلا اگر خارج کے مطابق ہے تو وہ یقین

ہے اور اگر خارج کے مطابق نہیں تو جہل مرکب ہے اور دوسرا اگر بجانب راجح ہے تو ظن ہے وغیرہ وغیرہ
 قولہ فان الفکر :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ فکر میں جو معلومات ہوتے ہیں ان کو عام
 کرنے کی وجہ کیا ہے کہ وہ معلومات تصویر یہ بھی ہوتے ہیں اور تصدیقیہ بھی۔ تصدیقیہ بھی عام ہیں
 یقینیہ ہوتے ہیں اور ظنیہ و جہلیہ بھی۔ جواب یہ کہ فکر چونکہ تمام معلومات میں ہماری ہوتی ہے خواہ
 وہ تصویر یہ ہوں یا تصدیقیہ اس لئے اس کو عام کیا گیا۔ کیا بحری میں جو کاف ہے وہ دو فعلوں کو وہود
 میں۔ محض ملانے کے لئے آیا ہے جس طرح کما یکن میں کاف ملانے کے لئے آیا ہے۔

اما الفکر فی التصویر والتصدیق یقینی فکما ذکرنا واما فی الظنی فکقولنا ہذا الحائط یتشرمنہ
 التراب وکل حائط یتشرمنہ التراب ینہدم فہذا الحائط ینہدم واما فی الجہلی
 فکما اذا قیل العالم مستغنی عن الموتر وکل مستغنی عن الموتر قدیم فالعالم قدیم

ترجمہ :- لیکن فکر جو تصور و تصدیق یقینی میں ہوتی ہے تو وہ جیسا کہ ہم نے ماقبل میں بیان
 کیا اور لیکن ظنی میں تو جیسا کہ ہمارا قول ہے یہ دیوار اس سے مٹی گرتی ہے اولاد وہ دیوار جس سے مٹی گرے
 وہ گر جاتی ہے لہذا یہ دیوار اگر بجائے گی۔ اور لیکن جہلی میں تو جیسا کہ کہا جائے کہ عالم موثر سے مستغنی
 ہے اور ہر وہ جو موثر سے مستغنی ہو قدیم ہے لہذا عالم قدیم ہے۔

تشریح :- قولہ اما الفکر :- ماقبل میں یہ جو کہا گیا تھا کہ فکر تصور میں جاری ہوتی ہے اور
 تصدیق میں بھی۔ یقینی میں جاری ہوتی ہے اور ظنی و جہلی میں بھی اس لئے اس عبارت سے ہر ایک کی
 تفصیل بیان کی جاتی ہے کہ فکر جو تصور میں جاری ہوتی ہے چنانچہ اس کی مثال ماقبل میں انسان
 سے متعلق گذری کہ وہ حیوان ناطق ہے اسی طرح وہ فکر جو تصدیق یقینی میں جاری ہوتی ہے۔ اس کی
 مثال بھی عالم کے حادث ہونے سے متعلق گذری کہ العالم متغیر و کل متغیر حادث لیکن ظنی و جہلی کی مثال
 آگے مذکور ہے۔
 قولہ واما فی الظنی :- یعنی وہ فکر جو تصدیق ظنی میں جاری ہوتی ہے یعنی جس کے جانب مہوج

بھی احتمال ہو وہ یہ کہ یہ دیوار ہے کہ جس سے مٹی گرتی ہے اور ہر وہ دیوار جس سے مٹی گرے وہ گربانی ہے
 لہذا یہ دیوار گر جائے گی۔ سوال اس قیاس کا مغربی ہذا لحاظ ینشر منہ الترابط یعنی یہ دیوار اس سے مٹی
 گرتی ہے یقینی ہے اس کو تصدیق ظنی میں کیسے بیان کیا گیا؟ جواب ظنی سے مراد عام ہے کہ ان کے تمام یا
 بعض مقدمے قطعی نہ ہوں۔ یہ قیاس ظنی اس لئے ہے کہ اس کے جانب مزاج یہ احتمال بھی ہے کہ یہ دیوار
 نہ گرے۔ خیال رہے کہ کبریٰ کل لحاظ ینشر منہ الترابط میں حذف موصوف کیساتھ ہے اہل میں یہ ہے
 کل مای ینشر منہ الترابط تاکہ یہ قیاس شکل اول ہو جائے اور حدا وسط مغربی کا محمول اور کبریٰ کا موضوع ہو۔
 قولہ واما فی الجہلی :- یعنی وہ فکر جو تصدیق جہل میں جاری ہوتی ہے وہ یہ کہ عالم نوثر سے مستغنی
 ہے اور ہر وہ ہو موثر سے مستغنی ہو وہ قدیم ہے لہذا عالم قدیم ہے۔ یہ اگرچہ شکل اول کا نتیجہ ہے
 لیکن واقع اس کے خلاف ہے کیونکہ عالم حادث ہے جو تغیر و تبدل کو قبول کرتا ہے حالات و واقعات
 اس پر شاہد ہیں۔

لَا يُقَالُ الْعِلْمُ مِنَ الْأَلْفَاظِ الْمُشْتَرَكَةِ فَإِنَّهُ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى الْمَحْصُولِ الْعَقْلِيِّ كَذَلِكَ يُطْلَقُ عَلَى
 الْإِعْتِقَادِ الْحَازِمِ الْمَطَابِقِ الثَّابِتِ وَهُوَ أَخْصَرُّ مِنَ الْأَوَّلِ وَمِنْ شَرَايِطِ التَّعْرِيفَاتِ الْتَحَصُّرُ
 عَنْ اسْتِعْمَالِ الْأَلْفَاظِ الْمُشْتَرَكَةِ لِأَنَّا نَقُولُ الْأَلْفَاظُ الْمُشْتَرَكَةُ لَا تَسْمَعُ فِي التَّعْرِيفَاتِ إِلَّا إِذَا قَامَتْ
 قَرِينَةٌ تَدُلُّ عَلَى تَعْيِينِ الْمُرَادِ مِنْ مَعَانِيهَا وَهِيَ قَرِينَةُ دَلِيلَةٍ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالْعِلْمِ
 الْمَذْكُورِ فِي التَّعْرِيفِ الْمَحْصُولِ الْعَقْلِيِّ فَإِنَّهُ لَمْ يَفْتَرِدْ فِي هَذَا الْكِتَابِ إِلَّا بِلَمْ -

ترجمہ ——— اعتراض نہ کیا جائے کہ تعریف میں علم الفاظ مشترکہ میں سے ہے اس لئے کہ وہ جس
 طرح محمول عقلی پر بولا جاتا ہے بطور اعتقاد حازم مطابق ثابت پر بولا جاتا ہے اور یہ معنی پہلا معنی سے خاص ہے
 اور تعریفات کے شرائط سے الفاظ مشترکہ کے استعمال سے استراذ کرنا ہے اس لئے جواب ہم دیں گے کہ الفاظ
 مشترکہ تعریفات میں مستعمل نہیں ہوتے مگر جب کہ الیا قرینہ موجود ہو جو ان کے معنوں کے مراد کے تعین
 پر دلالت کرے اور وہ قرینہ یہاں موجود ہے جو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ تعریف میں علم مذکور

سے مراد حصول عقلی ہے کیونکہ اس کی تفسیر اس کتاب میں اسی سے کی گئی ہے۔

تشریح: قولہ لایقال:۔ یہ اعتراض فکر کی تعریف میں جو ترتیب امور معلومہ میں معلومہ ہے اس پر وارد ہے کہ معلومہ مشتق ہے علم سے اور علم الفاظ مشترکہ سے ہے کہ اس کا اطلاق باعتبار وضع حصول عقلی پر ہوتا ہے اسی طرح اعتقاد ہمازم مطابق واقع و ثابت پر بھی اور مبدا اشتقاق کا اشتراک چونکہ مشتق کے اشتراک کو مستلزم ہوتا ہے اس لئے معلومہ بھی مشترک ہو واجب کہ شرائط تعریف سے الفاظ مشترکہ سے امتراز کرنا لازم ہے اس لئے کہ تعریف سے مقصود ذاتیات پر مطلع ہونا اور غیر سے امتیاز کرنا ہے تو اگر تعریف میں الفاظ مشترکہ ہوں تو مقصد مذکور فوت ہو جائے گا کہ اس سے مراد و معنی متعین ہوتا ہے۔

قولہ لانا نقول:۔ یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا کہ تعریف میں الفاظ مشترکہ کا استعمال اس وقت ممنوع ہے جب کہ تعین معنی پر کوئی قرینہ موجود نہ ہو۔ لیکن اگر موجود ہو تو بلاشبہ اس کا استعمال جائز ہے اور یہاں یہی دوسری صورت ہے کہ علم سے مراد حصول عقلی ہے قرینہ اس پر یہ کہ اس کتاب میں علم کا استعمال جب بھی کیا گیا ہے اس سے مراد حصول عقلی لیا گیا ہے۔

وإنما اعتبر الجہل فی المطلوب حیث قال للتادی الی الجہول لا ستحالة استعلام المعلوم
و تحصيل الحاصل وهو اعلم من أن یکون تصویراً أو تصدیقاً أما الجہول التصوری
فالکسابة من الأمور التصویریة وأما الجہول التصدیقی فالکسابة من الأمور التصدیقیة

ترجمہ: اور مطلوب میں جہل کا اعتبار کیا گیا ہے چونکہ مصنف نے کہا للتادی الی الجہول۔ کیونکہ استعلام معلوم اور تحصيل حاصل محال ہے اور جہول غام ہے کہ وہ تصوری ہو یا تصدیقی! لیکن جہول تصوری ہو تو اس کا کسباب امور تصوریہ سے ہوگا اور لیکن جہول تصدیقی ہو تو اس کا کسباب امور تصدیقیہ سے ہوگا۔

تشریح: قولہ وإنما اعتبر:۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مطلوب، للتادی الی الجہول

میں جہل کا اعتبار کیا گیا جبکہ یوں کہنا چاہیے للتادی الی المطلوب تاکہ معلوم و مجہول دونوں کو شامل ہو جائے
جواب یہ کہ فکر میں نہ کہ امور معلومہ سے مطلوب مجہول حاصل کیا جاتا ہے پس اگر مطلوب کو عام رکھا
جائے تو امور معلومہ سے مطلوب معلوم حاصل ہوگا۔ جس سے تحصیل حاصل اور استعمال معلوم یعنی جو
چیز پہلے حاصل تھی اس کو پھر حاصل کرنا یا جو چیز پہلے سے معلوم تھی پھر اس کو معلوم کرنا لازم آئے گا جو بدلتا
حال ہے۔ اس لئے مطلوب کو مجہول کے ساتھ خاص کیا گیا کہ امور معلومہ سے مطلوب مجہول ہی حاصل ہوگا
قولہ وهو عام :- امور معلومہ چونکہ عام ہیں کہ وہ معلومات تصوریہ بھی ہوتے ہیں اور
معلومات تصدیقیہ بھی اس لئے مجہول بھی عام ہوگا کہ وہ مجہول تصوری بھی ہوگا اور مجہول تصدیقی بھی اور
مجہول تصوری کا کتساب معلومات تصوریہ سے ہوگا اور مجہول تصدیقی کا کتساب معلومات تصدیقی
سے ہوگا۔

وَمِنْ لَطَائِفِ هَذَا التَّعْرِيفِ أَنَّهٗ مُشْتَمِلٌ عَلَى الْعَلَلِ الْأَرْبَعِ فَالترتيبُ إشارةٌ إِلَى الْعِلَّةِ
الصُّورِيَّةِ بِالمطابقةِ فَإِنَّ صَوْرَةَ الْفِكْرِ هِيَ الْهَيْئَةُ الاجتماعيةُ لِلتَّصَوُّرَاتِ وَ
التَّصَدِيقَاتِ كَالْهَيْئَةِ الْحَاصِلَةِ لِأَجْزَاءِ السَّرِيرِ فِي اجتماعِهَا وَترتيبِهَا إِلَى الْعِلَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ
بِالالتزامِ إِذْ لا بُدَّ لِكُلِّ تَرْتِيبٍ مِنْ مُرْتَبٍ وَهِيَ الْقُوَّةُ الْعَاقِلَةُ كَالنَّجَّارِ لِلسَّرِيرِ وَأُمُورُ
مَعْلُومَةٌ إِشَارَةٌ إِلَى الْعِلَّةِ الْمَادِيَّةِ كَقِطْعِ الْخَشَبِ لِلسَّرِيرِ وَلِلتَّادِي إِلَى مَجْهُولِ إِشَارَةٌ
إِلَى الْعِلَّةِ الْغَائِبِيَّةِ فَإِنَّ الغَرَضَ مِنْ ذَلِكَ التَّرتِيبِ لَيْسَ إِلَّا أَنْ يُتَادَى الذَّنْهُنُ إِلَى
المطلوبِ المجهولِ كِمَجْلُوسِ السُّلْطَانِ مُتَلَا عَلَى السَّرِيرِ -

ترجمہ :- اور اس تعریف کی خوبیوں میں سے ایک یہ ہے کہ وہ تعریف چاروں علتوں پر
مشتمل ہے پس لفظ ترتیب علتِ صوریہ کی طرف بالمطابقة اشارہ کرتا ہے کیونکہ فکر کی صورت یہی ہست
اجتماعیہ ہے جو تصورات و تصدیقات کو حاصل ہے چنانچہ وہ ہست جو اجزاء تحت کو ان کے اجتماع
ترتیب سے حاصل ہوتی ہے اور علتِ فاعلیہ کی طرف بالالتزام اشارہ کرتا ہے اس لئے کہ ہر ترتیب کے

لئے مرتب کا ہونا ضروری ہے اور وہ قوت عاقلہ ہے جیسے بڑھی تخت کے لئے اور امور معلوم علت
مادیہ کی طرف اشارہ کرتا ہے جیسے لکڑی کے تختے تخت کے لئے اور للنادی الی مجہول علت غائیہ کی
طرف اشارہ کرتا ہے اس لئے کہ اس ترتیب سے غرض صرف یہی ہے کہ ذہن مطلوب مجہول تک پہنچ
جائے جیسے بادشاہ کا بیٹھنا مثلاً تخت پر ۔

تشریح: قولہ ومن لطائف:۔ لطائف جمع لطیفہ بمعنی نکتہ و خوبی ہے۔ لطائف
پر من تبعیضہ سے یہ اشارہ ہے کہ اس تعریف میں بہت ساری خوبیاں ہیں جن میں سے بعض کو یہاں
بیان کیا گیا ہے۔ ایک یہ کہ وہ چار علتوں پر مشتمل ہے دوسرا یہ کہ تعریف میں متقابلین یعنی علم و مجہول
کا ذکر ہے تیسرا یہ کہ ترتیب کے لئے دو امر کا ہونا ضروری ہے چوتھا یہ کہ ایک لفظ ترتیب سے دو علتوں کی
طرف اشارہ ہے وغیرہ وغیرہ۔

قولہ اندہ مشتمل:۔ ہر مرکب خارجی کے لئے چار علتوں کا ہونا ضروری ہے لیکن فکر مرکب
ذہنی ہے جس کے لئے چار علتوں کا ہونا اگرچہ لازم و ضروری نہیں لیکن اس کی خوبیوں میں سے ضرور ہے
چنانچہ ترتیب علت صوریہ کی طرف بالمطابق اشارہ کرتا ہے کیونکہ فکر کی صورت یہی ہیئت امتزاج
ہے جو تصورات و تصدیقات کو حاصل ہوتی ہے جیسے وہ ہیئت جو اجزاء تخت کو جمع ہونے سے
عارض ہوتی ہے اور وہی ترتیب علت فاعلیہ کی طرف بالانصرام دلالت کرتی ہے کیونکہ ہر ترتیب
کے لئے مرتب کا ہونا ضروری ہوتا ہے اور وہ قوت عاقلہ ہے جیسے بڑھی تخت کیلئے اور امور معلوم
علت مادیہ کی طرف اشارہ کرتا ہے جیسے لکڑی کے ٹکڑے تخت کیلئے اور للنادی الی مجہول علت غائیہ
کی طرف اشارہ کرتا ہے کیونکہ اس سے مقصد یہی ہے کہ ذہن مطلوب مجہول تک پہنچ جائے جیسے
بادشاہ کا بیٹھنا تخت پر۔

قولہ العلل الاربع:۔ علتیں چار یہ ہیں (۱) علت فاعلیہ (۲) علت غائیہ (۳) علت مادی
(۴) علت صوری۔ علت فاعلیہ وہ ہے جو معلول کے صدر ذکر کا باعث ہو جیسے بیٹھنا تخت پر ۔
علت مادی وہ ہے جو معلول کا جزء اور اس کی وجہ سے معلول بالقوہ موجود ہو جیسے لکڑی کے
ٹکڑے تخت کے لئے۔ علت صوری وہ ہے جو معلول کا جزء اور اس کی وجہ سے معلول کا وجود

بالفعل ہو جیسے وہ ہیئت جو تخت کو عارض ہے ۔

قولہ فالترتیب اشارۃ۔ یعنی لفظ ترتیب سے دو امر کی طرف اشارہ ہے ایک علت صوری کی طرف اور دوسرا علت فاعلی کی طرف لیکن اول کی طرف اشارہ بالمطابقت ہے اور دوم کی طرف اشارہ بالانتماء ہے کیونکہ لفظ کی دلالت اگر تمام معنی موضوع لے پر ہو تو وہ دلالت بالمطابقت ہوتی ہے اور اگر خارج لازم معنی موضوع لے پر ہو تو وہ دلالت بالانتماء ہوتی ہے ظاہر ہے ترتیب سے ہیئت اجنبی اس کا معنی مطابق ہے اور اس کا مرتب یعنی ترتیب دینے والا ہونا خارج لازم معنی موضوع لے ہے لیکن امور معلومہ سے جو علت مادیہ کی طرف اشارہ ہے اور للنادی الی الجہول سے جو علت غائیہ کی طرف اشارہ ہے وہ بالمطابقت ہے لیکن اس کو یہاں اس لئے بیان نہیں کیا گیا کہ اس کی ایک ہی صورت ہے ۔ برخلاف ماقبل کہ اس کی دو صورتیں ہیں اس لئے اس کو واضح کیا گیا ۔ اور یہاں پر لفظ اشارہ کہا گیا دلالت نہیں اس کی وجہ غالباً یہ کہ علل الرجبہ کا مرکب خارجی کیلئے ہونا حقیقتہً ہے اور مرکب فنی کے لئے ہونا مجازاً ہے ۔

وَذَلِكَ التَّرْتِيبُ أَيْ الْفِكْرُ لَيْسَ بِصَوَابٍ دَائِمًا لِأَنَّ بَعْضَ الْعُقُلَاءِ يُنَاقِضُ بَعْضًا فِي مَقْصِدٍ
أَفْكَارَهُمْ فَمِنْ وَاحِدٍ يَتَذَكَّرُ إِلَى الْفِكْرِ إِلَى التَّصَدِيقِ بِحُدُوثِ الْعَالَمِ وَمِنْ آخَرٍ إِلَى
التَّصَدِيقِ بِقَدَمِهِ بَلِ الْإِنْسَانُ الْوَاحِدُ يُنَاقِضُ نَفْسَهُ بِحَسَبِ الْوَقْتَيْنِ فَقَدْ يَفْكَرُ
بُودَى فِكْرَهُ إِلَى التَّصَدِيقِ بِقَدَمِ الْعَالَمِ ثُمَّ يَفْكَرُ وَيُنَاقِضُ فِكْرَهُ إِلَى التَّصَدِيقِ بِحُدُوثِهِ
فَالْفِكْرُ أَنْ لَيْسَ بِصَوَابٍ بَلِ الْإِلْزَامُ اجْتِمَاعُ النِّقِضَيْنِ فَلَا يَكُونُ كُلُّ فِكْرٍ صَوَابًا ۔

ترجمہ: — اور وہ ترتیب یعنی فکر ہمیشہ درست نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ بعض عقلاء اپنے افکار کے نتیجے میں بعض عقلاء کے مخالف ہیں پس ایک کی فکر حدوث عالم کی تصدیق کی طرف پہنچاتی ہے اور دوسرے کی فکر قدم عالم کی تصدیق کی طرف پہنچاتی ہے بلکہ ایک ہی انسان دو وقتوں میں اپنے ہی نفس کے مخالف ہو جاتا ہے پس کبھی فکر ٹرتا ہے اور اس کی فکر قدم عالم کی تصدیق کی طرف پہنچاتی ہے پھر

فکر کرتا ہے اور اس کی فکر حدوث عالم کی تصدیق کی طرف پہنچاتی ہے لہذا دونوں فکر درست نہیں ہو سکتیں ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا پس ہر فکر درست نہ ہوگی۔

تشریح: — قولہ وَذَلِكَ التَّرْتِيبُ: لفظ ترتیب سے چونکہ محض ہیئت اجتماعیه متبادر ہوتا ہے اس لئے اس کی تفسیر کر کے کی گئی کہ ترتیب سے یہاں مراد فکر ہے اور فکر کو بیان نہ کر کے ترتیب کو اس لئے بیان کیا گیا کہ کلام ترتیب سے متعلق ہے کہ وہ تعریف ہے فکر کی اور وضاحت یہاں اسی تعریف کی کی جاتی ہے۔

قولہ لَیْسَ بِصَوَابٍ: گذشتہ بیان سے چونکہ یہ وہم ہو کہ فکر و ترتیب کہ جس میں امور معلومہ کو ترتیب دیکر مجہولات کو حاصل کیا جاتا ہے، صحیح و درست ہوتی ہے۔ اس لئے اس عبارت سے اس کا ازالہ کیا گیا کہ ہر فکر و ترتیب صحیح و درست نہیں ہوتی بلکہ بعض غلط بھی ہوتی ہے کیونکہ بعض عقلاء اپنے افکار کے نتیجے میں بعض عقلاء کے مخالف ہوتے ہیں بلکہ ایک ہی انسان ایک وقت میں جو فکر کرتا ہے وہ دوسرے وقت میں اس کے خلاف کرتا ہے کیونکہ ایک شخص ایک فکر سے عالم کے قدیم ہونے کی تصدیق حاصل کرتا ہے اور دوسری فکر سے عالم کے حادث ہونے کی تصدیق حاصل کرتا ہے ظاہر ہے دونوں ہی صحیح نہیں ہو سکتیں ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو بدایت باطل ہے اور یہ چونکہ مسلم ہے کہ فطرت انسانیه صحیح و غلط کے درمیان امتیاز کرنے کے لئے کافی نہیں۔ اس لئے ایک ایسے قانون کی ضرورت پیش آئی جو بدیہیات سے نظریات کو حاصل کرنے کا طریقہ بتائے۔ اور یہ تیلے کہ فلاں فکر صحیح ہے اور فلاں غلط! اسی قانون کا نام منطق ہے

قولہ بَلِ الْإِنْسَانُ: کلمہ بل سے ترقی مقصود ہے کہ جو استدلال ایک آدمی سے ہو وہ بہ نسبت دو آدمی کے استدلال کے زیادہ ظاہر ہے اور غلطی چونکہ تصورات و تصدیقات دونوں میں واقع ہوتی ہیں لیکن جو غلطی تصورات میں واقع ہوتی ہے وہ چونکہ زیادہ ظاہر نہیں اس لئے یہاں صرف اسی غلطی کو بیان کیا گیا جو تصدیقات میں واقع ہوتی ہے۔

قولہ بِمَجْدٍ وَثَبٍ: سوال تناقض کے لئے ایجاب و سلب میں اختلاف ضروری ہے جو العالم قدیم اور العالم حادث میں مفقود ہے۔ جواب العالم حادث چونکہ بمنزلہ العالم لیس بقدم

ہے لہذا العالم لیس بقدم کی نفیض العالم قدیم ہوئی اسی طرح العالم قدیم بمنزلہ العالم لیس بحادث ہے لہذا العالم لیس بحادث کی نفیض العالم حادث ہوتی ۔

قولہ والالزم :- یعنی دونوں فکر اگر غیر درست نہ ہوں بلکہ درست ہوں تو اجتماع نفیضین لازم آئے گا جو محال ہے ۔ شرح میں فجميع النقيضات کہنا چاہیے لیکن لزوم اجتماع النفیضین کہا گیا اس کی وجہ یہ کہ فکر سے یہاں دون نفیضین جمع نہیں بلکہ ایک نفیض دوسری نفیض کو لازم آتی ہے کیونکہ العالم قدیم العالم بحادث کی نفیض نہیں بلکہ اس کی نفیض جو العالم لیس قدیم ہے اس کو لازم ہے لہذا یہاں ہر نفیض دوسری نفیض کو لازم ہے نہ دونوں نفیض جمع ہیں ۔

فَهِيَ الْحَاجَةُ إِلَى قَانُونٍ يُفِيدُ مَعْرِفَةَ طَرِيقِ الْكِتَابِ النَّظَرِيَّاتِ التَّصَوُّرِيَّةِ وَالتَّصَدِّيقِيَّةِ مِنْ مَذَاهِبِهَا وَأَلْحَاطَهُ بِالْأَفْكَارِ الصَّحِيحَةِ وَالْفَاسِدَةِ الْوَاقِعَةِ فِيهَا أَيْ فِي تِلْكَ الطَّرِيقِ حَتَّى يَعْرِفَ مِنْهُ أَنَّ كُلَّ نَظَرٍ بِأَيِّ طَرِيقٍ يَكْتَسِبُ وَأَيِّ فِكْرٍ صَحِيحٍ وَأَيِّ فِكْرٍ فَاسِدٍ وَذَلِكَ الْقَانُونُ هُوَ الْمَنْطِقُ

ترجمہ :- ————— تو ضرورت پیش آئی ایک ایسے قانون کی جو فائدہ دے نظریات تصوریہ و تصدیقیہ کے کتاب کے طریقوں کی معرفت کا ان کی بدیہیات سے اور وہ قانون فائدہ دے ان افکار صحیح و فاسدہ کے احاطہ کا جو ان طرق میں واقع ہوتی ہیں تاکہ اس سے پہچان لیا جائے کہ ہر نظری کس طریقہ سے کسب کی جاتی ہے اور کونسی فکر صحیح ہے اور کونسی فاسدہ ہے ؛ اور یہی وہ قانون منطق تشریح :- ————— قولہ فہست :- یہ تفریح ہے کلام مذکور پر کہ ہر فکر جب درست نہیں تو ایک ایسے قانون کی ضرورت پیش آئی الخ ۔ معرفۃ طرق مفعول ہے یفید فعل کا ۔ اس پر عطف ہے والاعاطہ بالا افکار الصیحہ کا من مژور یا تاہا متعلق ہے کتاب کے ساتھ اس میں ضمیر ثانیہ کا مرجع تصوریہ و تصدیقیہ ہیں ۔ ائی فی تلک الطرق سے فیہا میں جو ضمیر مونث ہے اس کے مرجع کو بیان کیا گیا ؟ قولہ من مژور یا تاہا ۔ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کتر یا ہوتا ہے کہ نظری بدیہی

سے نہیں بلکہ نظری ہی سے حاصل ہوتی ہے چنانچہ انسان کو حیوان ناطق سے حاصل کیا جاتا ہے اور حیوان ناطق کو جسم نالی حساس متحرک بالارادہ سے اور جسم نالی کو جسم مطلق سے حاصل کیا جاتا ہے جو اب عبارات کا مطلب یہ ہے کہ نظری کا کتاب بدہی سے ہو عام ہے کہ وہ بدہی ابتدا ہی میں ہو یا بدہی پر منہی ہو۔ کیونکہ اگر بدہی پر بھی منہی نہ ہو تو دور یا تسلسل لازم آئے گا جو دونوں باطل ہیں قولہ ان کل نظری۔ نائب فاعل ہے یعرف فعل مجہول کا۔ کل نظری اسم ہے ان کا اور کیتب اس کی خبر ہے۔ ای فکر صحیح معطوف ہے کل نظری پر بای طریق پر نہیں اسی طرح ائی فکر فاسد بھی معطوف ہے کل نظری پر جیسا کہ معنی سے ظاہر ہے اور ذلک القالون میں ذلک کا اشار الیہ الذی مست الحاجة الیہ ہے۔

فَالْأَلَةُ هِيَ الْوَاسِطَةُ بَيْنَ الْفَاعِلِ وَمُنْفَعِلِهِ فِي وَصُولِ أَثَرِهِ إِلَيْهِ كَالْمَنْشَأِ لِلنَّجْمِ فَإِنَّهُ
وَاسِطَةٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْخَشَبِ فِي وَصُولِ أَثَرِهِ إِلَيْهِ فَالْقَيْدُ الْآخِرُ لِإِخْرَاجِ الْعِلَّةِ
الْمُتَوَسِّطَةِ فَإِنَّهَا وَاسِطَةٌ بَيْنَ فَاعِلِهَا وَمُنْفَعِلِهَا إِذْ عِلَّةٌ عِلَّةُ شَيْءٍ عِلَّةٌ لَذَلِكَ
الشَّيْءِ بِالْوَاسِطَةِ فَإِنْ أَذًا كَانَ عِلَّةٌ لُبٍّ وَبَعْضٌ لِحَجٍّ كَانَ أَعْلَى لِحَجٍّ وَلَكِنْ بِالْوَاسِطَةِ
بِأَنَّهَا هِيَ الْوَاسِطَةُ بَيْنَهُمَا فِي وَصُولِ أَثَرِ الْعِلَّةِ الْبَعِيدَةِ إِلَى الْمَعْلُولِ لِأَنَّ أَثَرَ الْعِلَّةِ
الْبَعِيدَةِ لَا يَصِلُ إِلَى الْمَعْلُولِ فَضْلًا عَنْ أَنْ يَتَوَسَّطَ فِي ذَلِكَ شَيْءٌ آخَرُ وَأَنَّهَا الْوَاسِطَةُ
إِلَيْهِ أَثَرُ الْعِلَّةِ الْمُتَوَسِّطَةِ لِأَنَّ الْمَصَادِرَ مِنْهَا وَهِيَ مِنَ الْبَعِيدَةِ۔

ترجمہ: _____ پس آلہ وہ واسطہ ہے فاعل و منفعل کے درمیان اس کے اثر پہنچنے میں اس کی طرف جس طرح آہ بڑھتی کیلئے کہ آہ بڑھی اور لکڑی کے درمیان واسطہ ہے اس کے اثر کے لکڑی تک پہنچنے میں تو قید اخیر علت متوسطہ کو خارج کرنے کے لئے ہے کیونکہ وہ واسطہ ہے اس کے فاعل اور منفعل کے درمیان اس لئے کہ علت شئی کی علت اس شئی کی علت بالواسطہ ہوتی ہے کیونکہ جب کہ علت ہے۔ ب کے لئے اور ب علت ہے ج کے لئے تو ا علت ہو ا ج کے لئے اس کیلئے

علت بعیدہ کا اثر معلول تک نہیں پہنچتا ہے۔ چہ جائیکہ اس بارے میں کوئی دوسری شئی واسطہ بھی ہو۔ بے شک علت متوسطہ کا اثر معلول تک پہنچتا ہے اس لئے کہ معلول اس سے صادر ہوا ہے اور وہ علت متوسطہ بعیدہ سے صادر ہوتی ہے۔

تشریح _____ قولہ فالآلة :- یعنی آلہ وہ واسطہ ہے فاعل یعنی اثر کرنے والے اور منفعل یعنی اثر قبول کرنے والے کے درمیان منفعل تک فاعل کے اثر کے پہنچنے میں چنانچہ مثال حسّی میں مثلاً آ رہ کہ بڑھی اور لکڑی کے درمیان واسطہ ہے جو بڑھی کا اثر لکڑی تک اسی آ رہ کے واسطے سے پہنچنا ہے تو لکڑی منفعل یعنی کٹ جاتی اور دو حصوں میں منقسم ہو جاتی ہے

قولہ الواسطۃ :- امام لازمی نے بھی شرح اشارات میں آلہ کی ہی تعریف بیان کیا ہے تو واسطہ جنس کی طرح اس امر کو شامل ہے جو دوشی کے درمیان واقع ہو جیسے وہ نسبت جو طرفین کے درمیان ہو تو تعریف میں بین الفاعل و المنفعۃ کی قید سے وہ وسائل خارج ہو گئے جن کے دونوں طرف فاعل و منفعل نہ ہوں۔ اس قید کا فائدہ یہ ہے کہ ظاہر تھا اس لئے شرح میں اس کو بیان نہیں کیا گیا صرف قید اخیر پر اکتفا کیا گیا۔

قولہ فالعیدۃ الخیر :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ آلہ کی تعریف چونکہ علت متوسطہ سے منقوض ہے اس لئے ضروری ہے اس کے لئے کوئی دوسری قید دل کو بیان کیا جائے چنانچہ قولہ کہا جائے ہی الواسطۃ بین الفاعل و المنفعۃ القریب فی وصول اثرہ الیہ۔ جواب یہ کہ قید اخیر یعنی فی وصول اثرہ سے ہی علت متوسطہ خارج ہو جاتی ہے کیونکہ وہ اگرچہ اپنے فاعل و منفعل کے درمیان واسطہ ضروری ہے لیکن علت بعیدہ کا اثر معلول تک نہیں پہنچتا البتہ علت متوسطہ کا اثر معلول تک پہنچتا ہے۔

قولہ فانہا واسطۃ :- یہ اس سوال کا جواب ہے کہ علت متوسطہ جب تعریف میں داخل نہیں تو اس کو قید اخیر سے خارج کرنا فضول ہے کیونکہ خروج فرع داخل ہوتا ہے۔ جواب یہ کہ علت متوسطہ تعریف میں داخل ہے کیونکہ وہ واسطہ ہے جو فاعل و منفعل کے درمیان واقع ہے لیکن وہ قید اخیر سے خارج ہو جاتی ہے جیسا کہ گزرا۔

قولہ اذعلتہ:- یہ بھی جواب ہے اس سوال کا کہ علت متوسط ہو فاعل و متفعل کے درمیان واسطہ ہے وہ کیسے؟ جواب یہ کہ علت شئی کی علت اس شئی کی علت بواسطہ ہوتی ہے کیونکہ مثلاً آجب کہ علت ہے ب کے لئے اور ب علت ہے ج کے لئے تو ا علت ہو ج کے لئے لیکن ب کے واسطہ سے مگر ب اس امر میں واسطہ نہیں کہ علت بعیدہ کا اثر معلول تک پہنچے۔ اس لئے کہ علت بعیدہ کا اثر معلول تک نہیں پہنچتا (چہ جائیکہ کوئی دوسری شئی ان دونوں کے درمیان واسطہ ہو) البتہ علت متوسطہ کا اثر معلول تک پہنچتا ہے کیونکہ معلول علت متوسطہ سے صادر ہے اور علت متوسطہ علت بعیدہ سے صادر ہے۔

قوائمہ فضلاً: یعنی توسط فی الوصول فرع ہے تحقق وصول کی توجہ اصل منتفی ہو گیا تو فرع بدرجہ اولیٰ منتفی ہو گئی۔

وَالْقَانُونُ هُوَ أَمْرٌ كُلُّهُ يَنْطَبِقُ عَلَى جَمِيعِ جُزْئِيَّاتِهِ لِيَتَعَرَفَ أَحْكَامُهَا مِنْهُ كَقَوْلِ النِّحَاةِ الْفَاعِلُ مَرْفُوعٌ فَإِنَّهُ أَمْرٌ كُلُّهُ يَنْطَبِقُ عَلَى جَمِيعِ جُزْئِيَّاتِهِ لِيَتَعَرَفَ أَحْكَامُ جُزْئِيَّاتِهِ مِنْهُ حَتَّى يَتَعَرَفَ مِنْهُ أَنَّ زَيْدًا مَرْفُوعٌ فِي قَوْلِهِ ضَرْبٌ زَيْدٌ فَإِنَّهُ فَاعِلٌ

ترجمہ: — اور قانون وہ امر کلی ہے جو اپنے تمام جزئیات پر منطبق ہوتا ہے تاکہ ان جزئیات کے احکام اس امر کلی سے پہچانے جائیں جیسے نخیوں کا قول الفاعل مرفوع کیونکہ وہ امر کلی ہے جو اپنے تمام جزئیات پر منطبق ہوتا ہے اس سے جزئیات کے احکام پہچانے جاتے ہیں یہاں تک کہ اس سے یہ پہچانا جاتا ہے کہ زید مرفوع ہے عرب کے قول ضرب زید میں اسلئے کہ وہ فاعل ہے۔

تشریح: — قولہ وَالْقَانُونُ۔ قانون لفظ یونانی یا سریانی ہے جو لغت میں سطر کتاب کے لئے موضوع ہے اصطلاح میں وہ امر کلی ہے جو تمام جزئیات پر منطبق ہو تاکہ اس امر کلی میں جزئیات کے احکام پہچانے جائیں چنانچہ علم نحو میں کل فاعل مرفوع الیہ امر کلی ہے جس سے ضرب زید میں زید کا حکم معلوم ہے کہ وہ مرفوع ہو گا کیونکہ وہ ترکیب میں فاعل واقع ہے۔

وَأَمَّا كَانَ الْمَنْطِقُ آيَةً لِأَنَّهُ وَاسِطَةٌ بَيْنَ الْقُوَّةِ الْعَاقِلَةِ وَبَيْنَ الْمَطَالِبِ الْكَسْبِيَّةِ فِي الْكِتَابِ
وَأَمَّا كَانَ قَانُونًا لِأَنَّ مَسَائِلَهُ قَوَانِينُ كُلِّيَّةٌ مُنْطَبِقَةٌ عَلَى سَائِرِ جُزْئِيَّاتِهَا كَمَا إِذَا
عَرَفْنَا أَنَّ السَّالِبَةَ الْفُضْرِيَّةَ مَنَعَكُشُ إِلَى سَالِبَةٍ دَائِمَةٍ عَرَفْنَا مَعْنَاهُ أَنَّ قَوْلَنَا
لَا شَيْءٌ مِنَ الْإِنْسَانِ مَحْجَرٌ بِالْفُضْرِ وَهُوَ يَنْعَكِسُ إِلَى قَوْلِنَا لَا شَيْءٌ مِنَ الْحَجَرِ بِالْإِنْسَانِ دَائِمًا

ترجمہ: — اور منطق آلہ اس لئے ہے کہ وہ قوتِ عاقلہ اور مطلبِ کسبہ کے درمیان کتاب میں
واسطہ ہے اور منطق قانون اس لئے ہے کہ اس کے مسائل قوانینِ کلیہ ہیں جو اپنے تمام جزئیات پر منطبق ہوتے
ہیں چنانچہ جب ہم نے پہچانا کہ سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ دائمہ ہوتا ہے تو ہم نے اس سے یہ پہچانا کہ
کہ ہمارا قول لا شئی من الانسان محجر بالضرورة کا عکس ہمارا قول لا شئی من الحجر بالانسان دائمہ ہوگا۔
تشریح: — قولہ انما كان المنطق :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ منطق کو آلہ کس اعتبار سے کہا
گیا ہے ؟ جواب یہ کہ منطق کو آلہ اس اعتبار سے کہا گیا ہے کہ وہ کتاب کے وقتِ قوتِ عاقلہ اور مطالبِ کسبہ
کے درمیان واسطہ ہوتی ہے ۔

قولہ وانما كان قانونا :- یہ اس سوال کا جواب ہے کہ منطق کو قانون کہنے کی وجہ کیا ہے ؟
جواب یہ کہ منطق کے مسائل چونکہ قوانینِ کلیہ ہوتے ہیں جو اپنے تمام مسائل پر منطبق ہوتے ہیں اس لئے
اس کو قانون کہا جاتا ہے چنانچہ سالبہ ضروریہ کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ اس کا عکس سالبہ دائمہ آتا ہے
لہذا لا شئی من الانسان محجر بالضرورة چونکہ سالبہ ضروریہ ہے ۔ اس لئے اس کا عکس لا شئی من الحجر بالانسان
دائمہ سالبہ دائمہ آئے گا ۔

وَأَمَّا قَالَ تُعَصِّمُ مَرَاتِبُهَا الذِّهْنُ لِأَنَّ الْمَنْطِقَ لَيْسَ هُوَ نَفْسُهُ يَعَصِّمُ الذِّهْنُ عَنِ الْخَطَا
وَأَلَّا كَمْ يَعْرِضُ لِلْمَنْطِقِ خَطَا وَأَمْبِلٌ أَوَّلِيكَ كَذَلِكَ فَإِنَّهُ رَبِّهَا يَخْطِ
لَا هَمَّ إِلَّا إِلَهُ

ترجمہ: — اور مصنف نے فرمایا تعم مراعاتہا الذہن اس لئے کہ منطق بذاتِ خود ذہن کو غلط سے نہیں بچاتی ورنہ کسی منطقی کو کبھی بھی غلطاً عارض نہ ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ وہ کبھی اوقات آلہ کا لحاظ نہ کرنے کی وجہ سے خطا میں مبتلا ہو جاتا ہے

تشریح: — قولہ وانما قال۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مصنف نے منطق کی تعریف میں تعم مراعاتہا الذہن یعنی یہ کیوں کہا کہ اس کی رعایت ذہن کو خطا سے بچاتی ہے وہ خود کیوں نہیں بچاتی ہے؟ جواب یہ کہ منطق کے اندر یہ صلاحیت ہے کہ وہ ذہن کو خطا سے بچائے لیکن یہ اسی وقت ہے جب کہ اس کا اعتبار و لحاظ کیا جائے چنانچہ چاقو میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ کاٹنے کا کام انجام دیتا ہے لیکن یہ اسی وقت ہے جب کہ اس کا لحاظ کیا جائے کہ نرم چیزوں کے ساتھ دھار دار کی طرف مس کر کے ہاتھ سے حرکت دیا جائے۔

قولہ واللہ۔ یعنی منطق بنفس نفیس ذہن کو فکری خطا سے نہیں بچاتی بلکہ اس کی رعایت ذہن کو فکری خطا سے بچاتی ہے کیونکہ اگر وہ بنفس نفیس خطا سے بچاتی تو کسی بھی منطقی سے کبھی بھی خطا سرزد نہ ہوتی حالانکہ خطا سرزد ہوتے رہتی ہے جیسا کہ حدوثِ عالم اور قدمِ عالم سے متعلق گذرا۔ چنانچہ چاقو کا کام کاٹنا ہے۔ اس وقت جب کہ اس کا یہ لحاظ کیا جائے کہ اس کے دھار دار بجانب سے ملائم شئی کی طرف مس کر کے حرکت دیا جائے۔ اور اگر یہ لحاظ نہ کیا جائے تو چاقو سے کبھی بھی کاٹا نہیں جاسکتا!۔

هَذَا هُوَ مَفْهُومُ التَّعْرِيفِ وَأَمَّا احْتِرَازُهُ فَالْأَلَةُ بِمَنْزِلَةِ الْجَنْسِ وَالْقَالُونِيَّةُ بِمَنْزِلَةِ
الْفَصْلِ يُخْرِجُ الْأَلَاتِ الْجَزْئِيَّةَ لِأَبْيَابِ الصَّنَائِعِ وَقَوْلُهُ تَعَصُّمُ مُرَاعَاتُهَا الذَّهْنُ
عَنِ الْخَطَا فِي الْفِكْرِ يُخْرِجُ الْعُلُومَ الْقَالُونِيَّةَ الَّتِي لَا تَعَصُّمُ مُرَاعَاتُهَا الذَّهْنَ
عَنِ الضَّلَالِ فِي الْفِكْرِ بَلْ فِي الْمَقَالِ كَالْعُلُومِ الْعَرَبِيَّةِ

ترجمہ: — یہ وہ مفہوم تعریف ہے اور لیکن اس کے احترازا تو لفظ آلہ بمنزلہ جنس ہے اور قالونیہ

بمنزلہ فصل ہے جو آلات جزئیہ کو خارج کر دیتا ہے اور ان کا قول تعم مراعاتہا الذہن عن الخطاء فی الفکر
ان علوم قانونیہ کو خارج کرتا ہے جن کی رعایت ذہن کو ضلال و گمراہی سے نہیں بچاتی بلکہ وہ قوانین
مقال و گفتگو میں غلطی سے بچاتے ہیں جیسے علوم عربیہ

تشریح: — قولہ ہذا اعمو مفہوم: یعنی مذکورہ بالا توضیحات منطق کے مفہوم تعریف سے
متعلق تھیں لیکن اب اس تعریف کے احترازا ت وجود و عدم کے اعتبار سے یہ ہیں کہ آلہ بمنزلہ جنس ہے
اور قانونیہ بمنزلہ فصل بعید! جس سے آلات جزئیہ خارج ہو جاتے ہیں جو ارباب صنعت و حرفت
مثلاً بڑھتی و سنار وغیرہ کے لئے ہوتے ہیں اور قید اخیر یعنی تعم مراعاتہا الخ بمنزلہ فصل قریب ہے جس
سے وہ علوم قانونیہ خارج ہو جاتے ہیں جس کی رعایت ذہن کو فکر میں نہیں بلکہ گفتگو میں بچاتی ہے
جیسے علوم عربیہ!

قولہ العلوم العربیۃ: یہ علوم وہ ہیں جن میں سے آٹھ قواعد ہیں اور چار فروع اصول
یہ ہیں (۱) علم متن لغت (۲) علم صرف (۳) علم اشتقاق (۴) علم نحو (۵) علم معانی (۶) علم بیان (۷) علم عروض
(۸) علم قافیہ۔ فروع یہ ہیں (۱) علم رسم الخط (۲) علم قرض شعر قرض بفتح قاف بمعنی شعر خواندن ہے اور
وہ علم ہے جس کے ذریعہ شعر کو پہچانا جاتا ہے کہ وہ میوہ سے سالم و محفوظ ہے (۳) علم انشاء نثر میں
المخطیبات و الرسائل (۴) علم محاضرات جیسے توالیخ وغیرہ۔

وَ اِنَّهَا كَانَتْ هَذَا التَّعْرِيفُ سُمًّا لَا نَ كَوْنُ الْاَلَةِ عَارِضٌ مِّنْ عَوَارِضِهِ فَاتَّ الدَّائِي
لِلشَّيْءِ اِنَّهَا يَكُونُ لَهُ فِي نَفْسِهِ وَالْاَلِيَّةُ لِلْمَنْطِقِ لِيَسْتَلِهُ فِي نَفْسِهِ بَلْ بِالْعِيَّاسِ اِلَى
غَيْرِهِ مِّنْ الْعُلُومِ الْحِكْمِيَّةِ وَلَا نَ تَعْرِيفٌ بِالْغَايَةِ اِذَا غَايَةُ الْمَنْطِقِ الْعَمَدَةُ عَنِ الْخَطَا
فِي الْفِكْرِ وَ غَايَةُ الشَّيْءِ تَكُونُ خَارِجَةً عَنْهُ وَ التَّعْرِيفُ بِالْخَارِجِ رَسْمٌ —

ترجمہ: — اور یہ تعریف رسم اس لئے ہے کہ اس کا آلہ ہونا اس کے عوارض میں سے ایک عارض ہے
کیونکہ شے کا جو ذاتی ہے وہ اس کی ذات کے لئے فی نفسہ ہوتی ہے اور منطق کے لئے آلہ ہونے کا وصف

اس کی ذات میں داخل نہیں بلکہ اس کے غیر یعنی علوم حکمیہ کی طرف قیاس کے اعتبار سے ہے اور اس لئے کہ وہ تعریف غایت کے ساتھ ہے کیونکہ منطق کی غایت فکر میں خطاء سے بچنا ہے اور شئی کی غایت اس سے خارج ہوتی ہے اور تعریف خارج کے ساتھ رسم کہلاتی ہے۔

تشریح۔ قولہ وانہا کان :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مصنف نے منطق کی تعریف رسموہ سے فرمایا حدوہ یا عرفوہ سے نہیں۔ ایسا کیوں؟ جواب یہ کہ منطق کی تعریف مذکورہ جو نہ رسم ہے اس لئے اس کو مصنف نے رسموہ سے بیان کیا حدوہ یا عرفوہ سے نہیں۔ لیکن تعریف مذکورہ رسم اس لئے ہے کہ تعریف آلہ سے ہے اور آلہ ہونا عارض ہے عوارض شئی میں سے کیونکہ شئی کا ذاتی ہونا فی نفسہ اس شئی کے لئے ہوتا ہے اور آلہ ہونا فی نفسہ منطق کے لئے نہیں بلکہ غیر یعنی علوم حکمیہ کے اعتبار سے ہوتا ہے شئی کی تعریف حدی ذاتیات سے ہوتی ہے اور ذاتیات شئی کی حقیقت کا جزو ہوتی ہیں اور تعریف یہاں عصمت عن الخطاء فی الفکر سے کی گئی ہے جو منطق کی غایت ہے اور غایت شئی، شئی سے خارج ہو جاتی ہے اور ظاہر ہے جو تعریف خارج سے ہو وہ رسم کہلاتی ہے۔

قولہ انما یكون لہ :- یعنی شئی کا جب فی نفسہ لحاظ کیا جائے اور اس کے ماسوا سے قطع نظر کیا جائے تو اس کے لئے ذاتی کافیت واجب و ضروری ہو جاتا ہے۔

قولہ لیست لہ :- اس جگہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ منطق کے لئے آلہ ہونا باعتبار اس کی ذات کے بھی ہوتا ہے کیونکہ اس کے بعض مسائل بھی بعض کے لئے آلہ ہوتے ہیں۔ جواب اس کا یہ کہ بعض کے لئے یہاں آلہ ہونا بھی باعتبار بعض آخر کے ہے باعتبار اس کی ذات کے نہیں۔

وَهُنَا فَاِنَّهُ جَلِيلَةٌ وَهِيَ اَنَّ حَقِيقَةً كُلِّ عِلْمٍ مَسْأَلَةٌ لَّانَّهُ قَدْ حَصَلَتْ تِلْكَ الْمَسْأَلَةُ
اَوَّلًا ثُمَّ وَضِعَ اسْمُ الْعِلْمِ بَانِهَا فَلَا يَكُونُ لَهُ مَا هِيَ وَحَقِيقَةٌ وَرَأَتْكَ
الْمَسْأَلِ فَمَعْرِفَتُهُ بِحَسَبِ حَدِّهِ وَحَقِيقَتُهُ لَا تَحْصُلُ إِلَّا بِالْعِلْمِ بِجَمِيعِ مَسْأَلَتِهِ
وَلَيْسَ ذَلِكَ مُقَدِّمَةً لِلشَّرُوعِ فِيهِ وَإِنَّهَا الْمَقْدِّمَةُ مَعْرِفَتُهُ بِحَسَبِ سُبُلِهِ فَلِهَذَا مَرَّ
بِقَوْلِهِ وَرَأَتْكَ سُبُوهُ دُونَ أَنْ يَقُولَ وَحَدُّهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْعِبَارَاتِ تَنْبِيهًا عَلَى أَنَّ

مُقَدِّمَةُ الشَّرُوعِ فِي كُلِّ عِلْمٍ رَسْمُهُ لِاحْدَا

ترجمہ: — اور یہاں ایک بڑا فائدہ ہے اور وہ یہ کہ ہر علم کی غایت اس کے مسائل ہوتے ہیں کیونکہ یہ مسائل پہلے حاصل ہوتے ہیں پھر اس کے مقابل علم کا نام رکھا جاتا ہے تو اس کی ماہیت و حقیقت ان مسائل کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہے تو اس علم کی معرفت بحمدہ و بحقیقتہ اس کے تمام مسائل کو جاننے کے بعد ہی حاصل ہوتی ہے اور وہ شروع فی العلم کا مقدمہ نہیں ہے اور مقدمہ اس کی معرفت برسم ہے اسی وجہ سے مصنف نے اپنے قول و رسموہ سے صراحت بیان کیا کہ حد وہ وغیرہ الفاظ کہا۔ اس بات پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ ہر علم کا مقدمہ فی الشروع اس کی رسم ہے نہ کہ اس کی حد۔

تشریح: — قولہ ہینا فائدہ:۔ اس فائدہ جلیلہ سے حقیقتہً گذشتہ کلام کا خلاصہ اور آنے والا اعتراض کی تمہید ہے کہ ہر علم کی حقیقت چونکہ اس کے مسائل ہوتے ہیں کہ واضح پہلے ان مسائل کو وضع کرتا ہے پھر ان مسائل کے مقابلہ میں علم کا نام رکھا جاتا ہے تو اس علم کی حقیقت ان مسائل کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہ ہوتی پس اگر اس علم کو بحمدہ و بحقیقتہ معلوم کیا جائے تو پہلے اس کے تمام مسائل کو جاننا ہوگا اور ظاہر ہے یہ شروع فی العلم کا مقدمہ نہیں ہو سکتا کیونکہ شروع فی العلم کا مقدمہ اس کی معرفت برسم ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے مصنف نے رسموہ فرمایا کہ حد وہ وغیرہ الفاظ کہا اس بات پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ ہر علم کے شروع کا مقدمہ اس کی رسم ہوتا ہے حد نہیں۔

قولہ ولیس كذلك:۔ اس کی معرفت بحمدہ و بحقیقتہ چونکہ شروع فی العلم پر موقوف ہوگی تو اگر شروع فی العلم موقوف ہو اس کی معرفت بحمدہ پر تو دور لازم آئے گا جو محال ہے۔

فَإِنْ قُلْتَ الْعِلْمُ بِالسَّائِلِ هُوَ التَّصَدُّيقُ بِهَا وَمَعْرِفَةُ الْعِلْمِ بِحَدِّهَا تَصَوُّرٌ لَا وَالتَّصَوُّرُ لَا يُسْتَفَادُ مِنَ التَّصَدُّيقِ قُلْتَ الْعِلْمُ بِالسَّائِلِ هُوَ التَّصَدُّيقُ بِالسَّائِلِ حَتَّى إِذَا حَصَلَ التَّصَدُّيقُ بِجَمِيعِ السَّائِلِ حَصَلَ الْعِلْمُ الْمَطْلُوبُ لَكِنْ تَصَوُّرُ الْعِلْمِ الْمَطْلُوبِ بِحَدِّهَا يَتَوَقَّفُ عَلَى تَصَوُّرِ تِلْكَ التَّصَدِّيقَاتِ لَا عَلَى نَفْسِهَا فَالتَّصَوُّرُ غَيْرُ مُسْتَفَادٍ مِنَ التَّصَدِّيقِ

ترجمہ: — پس اگر آپ اعتراض کریں کہ علم بالمسائل تصدیق بالمسائل ہے اور علم کی معرفت
بحدہ اس کا تصور ہے اور تصور تصدیق سے مستفاد نہیں ہوتا ہے۔ جواب میں دوں گا کہ علم بالمسائل
وہ تصدیق بالمسائل ہے یہاں تک کہ جب جمیع مسائل کی تصدیق حاصل ہوگی تو علم مطلوب حاصل
ہو جائے گا لیکن علم مطلوب کا تصور بحدہ ان تصدیقات کے تصور پر موقوف ہوگا نہ کہ نفس تصدیقات
پر تو تصور تصدیق سے مستفاد نہ ہوگا۔

تشریح: قولہ فان قلت :- یعنی ماقبل میں یہ جو کہا گیا تھا کہ علم کی معرفت بحدہ اس علم کے جمیع
مسائل کو جاننے سے حاصل ہوتی ہے تو اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جمیع مسائل کو جاننا ان مسائل کی تصدیق
ہے اور علم کی معرفت بحدہ اس کا تصور ہے تو تصور کا تصدیق سے حاصل ہونا لازم آیا جب کہ معاملہ
برعکس ہے کہ تصدیق حاصل ہوتی ہے تصور سے۔

قولہ قلت العلم :- یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا کہ تسلیم ہے کہ علم جمیع مسائل تصدیق بالمسائل
ہے کہ جب ان مسائل کی تصدیق حاصل ہو جائے تو علم مطلوب حاصل ہو جائے گا لیکن علم مطلوب کا تصور
بحدہ ان تصدیقات پر موقوف نہیں بلکہ ان تصدیقات کے تصور پر موقوف ہے۔ لہذا تصور حاصل ہوا
تصور ہی سے تصدیق سے نہیں۔

قَالَ وَلَيْسَ كُلُّهُ بَدِيهِيًّا وَالْأَلَا سَتَغْنِي عَنْ تَعْلِيمِهِ وَلَنْظَرِيَّا وَالْأَلَا سَتُسَلِّ بَلْ بَعْضُهُ
بَدِيهِيٌّ وَبَعْضُهُ نَظَرِيٌّ مُسْتَفَادٌ مِنْهُ

ترجمہ: — مصنف نے فرمایا اور نہ کل علم منطقی بدیہی ہے ورنہ اس کے سیکھنے سے بے
نیازی ہوتی اور نہ کل علم منطقی نظری ہے ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا بلکہ بعض اس کا بدیہی ہے اور
بعض نظری جو مستفاد ہے بدیہی سے۔

تشریح: — بیانہ وَلَيْسَ كُلُّهُ :- ماقبل میں جیسا کہ گذرا کہ تمام تصورات و تصدیقات نہ بدیہی ہو سکتے
ہیں اور نہ نظری بلکہ بعض ان میں سے بدیہی ہوں گے اور بعض نظری اسی طرح علم منطقی کل کے کل بدیہی نہ

ہوگا ورنہ اس کے سیکھنے سے بے نیازی لازم آتی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے اسی طرح کل کے کل نظری بھی نہیں ہو سکتا ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا جو محال ہیں اس لئے بعض علم منطق بد یہی ہوگا اور بعض نظری اور یہ نظری مستفاد ہوگا بد یہی ہے۔

أَقُولُ هَذَا الْإِشَارَةَ إِلَى جَوَابِ مُعَارَضَةِ تَوَرُّدِ وَتَوَيُّمِهَا أَنْ يُقَالَ لِلْمَنْطِقِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى تَعْلِيمِهِ بَيَانُ الْأَوَّلِ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنِ الْمَنْطِقُ بَدِيهِيًّا لَكَانَ كَسْبِيًّا فَاحْتِجَاجُهُ فِي تَحْمِيلِهِ إِلَى قَانُونٍ آخَرَ وَذَلِكَ الْقَانُونُ أَيْضًا يَحْتَاجُ إِلَى قَانُونٍ آخَرَ فَمَا أَنْ يَدُورَ بِهِ الْكُتَابُ أَوْ يَتَسَلَّلَ وَهَذَا مُحَالٌ لَا يَنْبَغُ -

ترجمہ: میں کہوں گا کہ یہ قول اشارہ ہے اس معارضہ کے جواب کی طرف جو یہاں وارد ہے اور اس معارضہ کی توجیہ یہ کہ کہا جائے کہ علم منطق بد یہی ہے تو اس کو سیکھنے کی ضرورت نہیں۔ اول کی دلیل یہ ہے کہ علم منطق اگر بد یہی نہ ہو تو کسی ہوگا جس کو حاصل کرنے کے لئے دوسرے قانون کی ضرورت ہوگی اور یہ قانون بھی دوسرے قانون کا محتاج ہوگا تو کتاب آیا بطریق دور ہوگا یا بطریق تسلسل۔ دونوں محال ہیں۔

تشریح: قولہ هَذَا الْإِشَارَةُ: ہذا کا اشارہ الیہ مصنف کا قول لیں کلمہ بد یہی الخ ہے۔ متن میں چونکہ اختصار ملحوظ ہے اس لئے معارضہ کو بیان نہ کر کے صرف جواب کو بیان کیا گیا۔

خیال رہے کہ معارضہ اور فن مناظرہ کے بعض دوسرے اصطلاحی الفاظ مثلاً مناقضہ نقض تفصیلی۔ سند۔ منع۔ نقض اجمالی کے معنی کو سمجھ لیا جائے تاکہ معارضہ کی حقیقت اجمعی طرح واضح ہو جائے کہ مستدل اگر بذریعہ دلیل کوئی مدعی کو ثابت کرے تو اس کا مقابل جس کو خصم کہا جائے اگر اس دلیل کے کسی مقدمہ معینہ کو تعین کے طور پر ہر ہر مقدمہ کو لاسلم یا ممنوع کہہ کر منع کر دے تو اصطلاح مناظرہ میں اس کو منع کہا جائے جس کا دوسرا نام مناقضہ بھی ہے اسی کو نقض تفصیلی بھی کہا جائے اس تقدیر پر مانع اپنے منع پر دلیل قائم کرنے کا محتاج نہیں ہوتا ہے اس

لئے کہ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ میرے نزدیک آپ کا یہ مقدمہ ثابت نہیں لہذا وہ ایسی دلیل کا طالب ہے جو اس مقدمہ کو ثابت کر دے البتہ منع کے لئے یہ شرط ضروری ہے کہ جس مقدمہ کو اس نے منع کیا ہے وہ مقدمہ مقدمات اولیہ بدیہیہ مسلمہ میں سے نہ ہو کہ اس کو منع کرنا جائز نہیں ہے برخلاف تجربات و متواترات کے کہ ان کو منع کرنا جائز ہے اس لئے کہ یہ غیر ہر دلیل و حجت نہیں ہوتے الا عند الاشتراک اور اگر وہ منع کی تائید پیش کر دے تو اس کو سند منع کہا جائے چنانچہ کہا جاتا ہے لاسلم ہذم المقدمۃ انما یكون کذکث لو کان ہکذا - الخ لم لا یجوز ان یکون ہکذا - اور اگر مقابل کسی غیر معین مقدمہ کو منع کرے چنانچہ یوں کہے کہ تمہاری دلیل جمیع مقدمات کیساتھ صحیح نہیں گویا اس کے نزدیک کسی مقدمہ میں خلل واقع ہے تو نقض اجمالی کہا جاتا ہے جس میں مانع کے لئے مقدمات دلیل میں سے کسی ایک کو بھی دلیل ثابت کرنا ضروری ہے اور اگر مقابل نے مقدمات دلیل میں سے کسی ایک کو بھی منع نہیں کیا نہ بالتعین نہ بالتعلین بلکہ اس نے مستدل کی دلیل کے مقابلہ میں ایک ایسی دلیل قائم کر دی جس سے مستدل کے مدعی کی نفیض ثابت ہو تو اس کو معارضہ کہا جاتا ہے (تفصیل مناظرہ رشیدیہ میں دیکھئے) اور یہاں پر معارضہ یہ ہے کہ دلیل سے احتیاج الی المنطق ثابت کی گئی تھی اس کے مقابلہ میں خصم نے دلیل سے منطق کی بداہت ثابت کر کے تعلم منطق کی طرف عدم احتیاج ثابت کر دی یہی معارضہ ہے -

قولہ توجیہ ہما :- معارضہ کی توجیہ یہ ہے کہ ماقبل میں دلیل سے چونکہ احتیاج الی المنطق کو ثابت کیا گیا تھا اس لئے اس کے مقابلہ میں خصم نے دلیل سے منطق کی بداہت کو ثابت کر کے عدم احتیاج الی تعلم المنطق کو ثابت کیا ہے چنانچہ کہتا ہے کہ منطق بدیہیہ ہے اس لئے کہ اگر بدیہیہ نہ ہو تو کسی ہوگی جس کی تحصیل کے لئے دوسرے قانون کی ضرورت پیش آئے گی اور یہ قانون بھی دوسرے قانون کا محتاج ہوگا تو انساب یا بطریق دور ہوگا یا تسلسل دونوں باطل ہیں - لہذا ثابت ہوا کہ منطق کسی نہیں بلکہ بدیہی ہے - جواب اس کا لفظ تقریر الجواب سے آگے مذکور ہے -

قولہ بیان الاول :- ماقبل میں دو چیزیں بیان کی گئیں ایک منطق کا بدیہی ہونا اور دوسری

تعلیم منطق کا محتاج نہ ہونا۔ بیان الاول سے یہی پہلی چیز یعنی منطق کا بدیہی ہونا مراد ہے شرح میں لکھا کہ کیا
کہا گیا جب کہ لکان نظریاً کہنا چاہیے تھا بدیہی کا مقابل نظری بولا جائے کسی نہیں جب کہ کسی بھی درست
ہے کہ دونوں کا معنی ایک ہے۔

لَا يُقَالُ لَانْتِزَعْنَا لَزُومَ الدَّوْرِ اَوِ التَّسْلِيسِ وَاِنَّمَا يَلْزَمُ لَوْلَا مَذْهَبُ الْاَكْتَسابِ اِلَى قَالِقِيْنَ
بَدِيهِيٍّ وَهُوَ مَمْنُوعٌ لَّا نَأْتِيْ قَوْلَ الْمَنْطِقِ مَجْمُوعٌ قَوَانِيْنِ الْاِكْتَسابِ فَاِذَا افْرَضْنَا اَنَّ الْمَنْطِقَ
كَبِيٍّ وَحَاوَلْنَا اِكْتَسابَ قَالِقِيْنَ مِنْهَا وَالتَّقْدِيرُ اَنَّ الْاِكْتَسابَ لَا يَتِمُّ اِلَّا بِالْمَنْطِقِ فَيَتَوَقَّفُ
اِكْتَسابُ ذَلِكَ الْقَانُونِ عَلَى قَالِقِيْنَ آخَرٍ فَهُوَ اَيْضًا كَبِيٌّ عَلَى ذَلِكَ التَّقْدِيرِ فَالِدَّوْرُ اَوِ
التَّسْلِيسُ لَا يَنْهَى

ترجمہ: — نہ کہا جائے کہ دور یا تسلسل کے لازم آنے کو ہم تسلیم نہیں کرتے اور یہ اس وقت لازم
آتا ہے جب کہ سلسلہ اکتساب کسی قانون بدیہی تک منتہی نہ ہو حالانکہ یہ ممنوع ہے۔ اس لئے کہ ہم جواب
دیں گے کہ منطق قوانین اکتساب کے مجموعہ کو کہا جاتا ہے تو جب ہم فرض کریں کہ منطق کبھی ہے اور اس کے
کسی قانون کو حاصل کرنے کا ارادہ کریں حالانکہ فرض یہ ہے کہ اکتساب منطق ہی سے تام ہوتا ہے تو اس
قانون کا اکتساب دوسرے قانون پر موقوف ہوگا اور وہ بھی اس تقدیر پر کبھی ہے تو دور یا تسلسل
لازم آئے گا۔

تشریح: — قولہ لانتزم:۔ یہ اعتراض ہے دلیل مذکور پر کہ منطق کو نظری ہونے کا تقدیر پر
دور یا تسلسل لازم آتا تھا اب وہ لازم نہ آئے گا کیونکہ یہ اس وقت لازم آتا ہے جب کہ سلسلہ اکتساب
قانون بدیہی تک منتہی نہ ہو حالانکہ اس کا اکتساب قانون بدیہی تک منتہی ہونا ممکن ہے۔

قولہ لانا نقول:۔ یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا کہ منطق قوانین اکتساب کے مجموعہ کو
کہا جاتا ہے تو جب منطق کے کل مسائل نظری فرض کئے جائیں گے تو اکتساب کا کوئی قانون بدیہی نہ

اور نہ کتاب کی انتہا کسی قانونِ بدیہی تک ہوگی اسی وجہ سے منطق کے کسی ہونے کی تقدیر پر بھی دور یا تسلسل
لا محال لازم آئے گا۔

وَقَوْلُهُ الْجَوَابُ أَنَّ الْمُنْطِقَ لَيْسَ بِجَمِيعِ الْأَجْزَاءِ بَدِيهِيًّا وَالْأَسْتَعْنَى عَنْ تَعْلُمِهِ وَلَا بِجَمِيعِ
أَجْزَائِهِ كَسْبِيًّا وَلَا لِزِمِ الدَّوْرُ وَالْأَوَّلُ التَّسْلُسُ كَمَا ذَكَرَهُ الْمُعْتَرِضُ بَلْ بَعْضُ أَجْزَائِهِ بَدِيهِيٌّ
كَالشَّكْلِ الْأَوَّلِ وَبِالْبَعْضِ الْآخِرِ كَسْبِيٌّ كَبَاقِي الْأَشْكَالِ وَبِالْبَعْضِ الْكَسْبِيُّ انْتِهَاءِ اسْتِفَادٍ مِنَ الْبَعْضِ
الْبَدِيهِيِّ فَلَا يَلْزِمُ الدَّوْرُ وَلَا التَّسْلُسُ

ترجمہ: — اور جواب کی تقریر یہ ہے کہ منطق اپنے جمیع اجزاء کے ساتھ بدیہی نہیں ورنہ اس کے تعلم
سے ہم مستغنی ہوتے اور نہ ہی وہ اپنے جمیع اجزاء کے ساتھ کسی ہے ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا جیسا کہ
معارض نے اس کو بیان کیا بلکہ اس کے بعض اجزاء بدیہی ہیں جیسے شکل اول اور بعض دوسرے کسی ہیں جیسے
باقی اشکال اور بعض جو کسی ہیں وہ بعض بدیہی سے مستفاد ہیں پس دور یا تسلسل لازم نہ آئے گا۔
تشریح: — قولہ و تقریر الجواب :- ماقبل میں جو جواب گذرایہ اس کا خلاصہ ہے کہ منطق اپنے
تمام اجزاء کے ساتھ بدیہی نہیں کیونکہ اگر وہ بدیہی ہو جاتے تو اس کے سیکھنے سے ہم بے نیاز ہوتے
جب کہ بے نیاز نہیں ہیں اور نہ ہی وہ اپنے جمیع اجزاء کے ساتھ کسی ہیں اگر وہ کسی ہو جاتے تو دور یا تسلسل
لازم آئے گا جیسا کہ معارض نے تفصیل کے ساتھ بیان کیا بلکہ اس کے بعض اجزاء بدیہی ہیں جیسے شکل اول کہ
وہ بین الاثنان ہے اور بعض کسی ہیں جیسے شکل ثانی وثالث کہ وہ اپنے اثنان میں شکل اول کا محتاج
ہے پس جو کسی ہے وہ بدیہی سے مستفاد ہوتا ہے لہذا نہ دور لازم آئے گا اور نہ تسلسل۔
حاصل یہ کہ دور یا تسلسل اس وقت لازم آتا ہے جب کہ تمام تصورات و تصدیقات بدیہی
یا نظری ہو جائیں لیکن اگر بعض بدیہی اور بعض نظری ہو جائیں تو کچھ بھی لازم نہیں آئے گا۔
قولہ انتہاء استفاد :- یہاں پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ بعض کسی جو بدیہی سے بطریق نظر

مستفاد ہوتا ہے لیکن ہے اس نظر کی معرفت بھی دوسرے قانون کا محتاج ہو تو محذور مذکور اب بھی لازم آئے گا۔ جواب یہ کہ اس تقدیر پر وہ نظر بھی بدیہی ہوگی لہذا کسی جو مستفاد ہے بدیہی سے بطریق نظر وہ نظر بھی بدیہی ہوگی جو قانون آخر سے مستغنی ہوگی۔

وَأَعْلَمُ أَنَّ هَهُنَا مَقَامَيْنِ الْأَوَّلُ الْاِحْتِیاجُ إِلَى نَفْسِ الْمَنْطِقِ وَالثَّانِي الْاِحْتِیاجُ إِلَى تَعْلَمِهِ
وَالدَّلِيلُ أَنَّهُمَا يَنْتَهِيَانِ عَلَى ثُبُوتِ الْاِحْتِیاجِ إِلَيْهِ إِلَى تَعْلَمِهِ وَالْمَعَارِضَةُ الْمَذْكُورَةُ وَأَنَّ
فَرْضًا أَنَّهُمَا لَا تَدُلُّ إِلَّا عَلَى الْأَسْتِغْنَاءِ عَنْ تَعْلَمِ الْمَنْطِقِ وَهُوَ لَا يَنَاقِضُ الْاِحْتِیاجَ
إِلَيْهِ فَلَا يَتَّبَعُ أَنَّ لَا يَحْتَاجُ إِلَى تَعْلَمِ الْمَنْطِقِ لَكُونِهِ ضَرُورًا بِأَجْمَعِ أَجْزَائِهِ أَوْ لَكُونِهِ مَعْلُومًا
بَشَيْءٍ آخَرٍ وَتَكُونُ الْحَاجَةُ مَاسَّةً إِلَى نَفْسِهِ فِي تَحْصِيلِ الْعُلُومِ النَّظَرِيَّةِ فَالْمَذْكُورُ فِي مَعْرُضِ
الْمَعَارِضَةِ لَا يَصْلُحُ لِلْمَعَارِضَةِ لِأَنَّهَا الْمَقَابِلَةُ عَلَى سَبِيلِ الْمَنَافَعَةِ

ترجمہ: — اور آپ جان لیں کہ یہاں پر دو باتیں ہیں پہلی نفس منطق کی طرف محتاج ہونے کی
اور دوسری منطق کے پڑھنے کی طرف محتاج ہونے کی اور دلیل منطق کی طرف محتاج ہونے کے ثبوت پر قائم
ہو چکی ہے نہ کہ اس کے پڑھنے کے ثبوت پر اور معارضہ مذکور کہ اگر ہم نام ہو نا فرض کریں تو وہ تعلم منطق
سے صرف استغناء پر دلالت کریگا اور وہ منطق کی طرف محتاج ہونے کے منافی نہیں ہے لہذا البعید نہیں ہے
کہ منطق کے تعلم کا محتاج ہونا اس لئے نہ ہو کہ وہ جمیع اجزاء کیساتھ بدیہی ہے یا اس لئے کہ وہ شئی آخر کے ذریعہ
سے معلوم ہے اور نفس منطق کی ضرورت علوم نظریہ کی تحصیل میں ہو پس معارضہ کے مقام پر جو کچھ
مذکور ہوا وہ معارضہ کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے کہ معارضہ کہتے ہیں اس مقابلہ کو جو مخالفت
کے طور پر ہو۔

تشریح: — قولہ اعلم۔ کا استعمال تین جگہوں پر ہوتا ہے ایک وہ جب کہ کسی اہم بات کو بیان
کرنا مقصود ہو دوسرا جب کہ کوئی بات دوران گفتگو چھوٹ جائے تو اس کے ذریعہ بیان کیا جائے میرا

جب کہ کسی سوال کا جواب دینا مقصود ہو۔ یہاں یہی تیسری صورت ہے کہ معارضہ بھی ایک سوال ہے جس کا یہ دو سرا جواب ہے غلامہ اس کا یہ ہے کہ یہاں پر دودعوے ہیں ایک نفس منطق کی جانب احتیاج کا ثبوت اور دوسرا منطق کے تعلم سے استغناء کا ثبوت اور احتیاج الی المنطق پر جو دلیل قائم کی گئی ہے اس کا تعلق نفس منطق کے احتیاج کے ثبوت سے ہے اور معارضہ کا تعلق تعلم منطق کے استغناء سے ہے لہذا یہ معارضہ اپنے محل پر نہیں ہے۔

قولہ مقامین :- یہ متنبہ ہے اس کا واحد مقام بفتح میم بمعنی محل قیام ہے لیکن یہاں اس سے مراد دعویٰ ہے۔ بعض نے اس کو بغم میم بھی پڑھا ہے لیکن اس تقدیر پر عبارت شرح کی تطبیق کے لئے تکلفات کا احتیاج لازم آئے گا۔

قولہ وان فرضنا۔ یعنی معارضہ مذکورہ اولاً وہ خود ہی محل بحث ہے لیکن اگر اس کو نام فرض کر لیا جائے اور ان پر ایرادات سے قطع نظر کیا جائے تو تعلم منطق سے استغناء ثابت ہوتا ہے جب کہ ماقبل میں نفس منطق کی جانب احتیاج کو بیان کیا گیا ہے ظاہر ہے یہ اس کا منافی نہیں!

قولہ فالمدعی :- یعنی معارضہ جو اس مقام پر وارد ہے وہ معارضہ کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اس لئے کہ خصم کا مدعی چونکہ نفس منطق کی جانب احتیاج کو ثابت کرتا ہے اس لئے معارضہ کے لئے ضروری ہو کہ وہ نفس منطق کی جانب احتیاج کے ثبوت کو دلیل حلف سے نفی کرے اور یہاں معارضہ نے تعلم منطق کے احتیاج کی نفی کیا ہے اور ظاہر ہے تعلم منطق کی جانب احتیاج خصم کا مدعی نہیں بلکہ اس کا مدعی نفس منطق کی جانب احتیاج کو ثابت کرتا ہے لہذا معارضہ اپنے محل پر نہیں ہے۔

کیونکہ معارضہ کہتے ہیں اس مقابلہ کو جو مخالف کے طور پر ہو یعنی اس کے خلاف دلیل قائم کرنے کو معارضہ کہتے ہیں جس پر مستدل نے دلیل قائم کیا ہے ظاہر ہے وہ یہاں موجود نہیں

قَالَ ابْتِغِ الثَّانِي مَوْضُوعَ الْمَنْطِقِ مَوْضُوعٌ كُلُّ مَعْلُومٍ مَا بَحْثُ فِيهِ عَنْ عَوَارِضِهِ الَّتِي
تَحْتَقُّ لَهَا هُوَ أَيْ لِدَاتِهِ أَوْ لَهَا نَيْسَ أَوِيَّةٍ أَوْ لِحِزْنِهِ فَبِوَضْعِ الْمَنْطِقِ الْمَعْلُومَاتِ النَّصُورِ
وَالْتَصَدِّيقَةِ لِأَنَّ الْمَنْطِقِيَّ يَبْحَثُ عَنْهَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا تَوْصِلُ إِلَى مَجْهُولٍ نَصُورِيٍّ أَوْ لَتَصَدِّيقِيٍّ

وَمِنْ حَيْثُ أَتَاهَا تَوَقَّفُ عِندَهَا الْمَوْصِلُ إِلَى التَّصَدِيقِ أَمَّا تَوَقُّفٌ قَرِيبٌ لِكُونِهَا قَضِيَّةً وَعَكْسُ
قَضِيَّةٍ وَلَقَبُضُ قَضِيَّةٍ وَأَمَّا تَوَقُّفٌ بَعِيدٌ لِكُونِهَا مَوْضُوعَاتٍ وَمَحْمُولَاتٍ

ترجمہ: — مضاف نے فرمایا کہ دوسری بحث موضوع منطق کے بیان میں ہے ہر علم کا موضوع وہ ہے جس میں اس کے ان عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے جو اس علم کو من حیث ہو ہو یعنی لذاتہ کا حق ہوتے ہیں آیا بواسطہ امر ساوی یا بواسطہ جزئی لاشی لا حق ہوں لہذا منطق کا موضوع معلومات تصور یہ وتصدیقیہ ہیں کیونکہ منطقی ان سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ وہ مجہول تصوری یا تصدیقی کا موصول ہوں اور اس حیثیت سے کہ ان پر موصول الی التصور موقوف ہو جیسے ان کا کلی ہونا، جزئی ہونا اور ذاتی ہونا اور عرضی ہونا اور جنس ہونا اور فصل ہونا اور عرض ہونا اور خاصہ ہونا اور اس حیثیت سے کہ ان پر موصول الی التصدیق موقوف ہے آیا توقف قریب ہے جیسے ان کا قضیہ و عکس قضیہ و نقیض قضیہ ہونا اور یا توقف بعید ہے جیسے ان کا موضوعات و محمولات کا ہونا۔

تشریح: — بیانہ البحث الثانی:۔ ابتدائی میں گذرا کہ مقدمہ میں دو بحثیں ہوں گی پہلی بحث مابیت منطق اور بیان حاجت الیہ میں اور دوسری بحث موضوع منطق کے بیان میں اور جب پہلی بحث مکمل ہو چکی تو اب دوسری بحث کو بیان کیا جانا ہے کہ ہر علم کا موضوع چونکہ وہ ہوتا ہے جس میں اس کے ان عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے جو اس علم کو من حیث ہو ہو لاشی لا حق ہو اس لئے منطق کا موضوع معلومات تصور یہ وتصدیقیہ کو قرار دیا گیا کہ ان کے عوارض ذاتیہ سے بھی اس علم میں بحث کی جاتی ہے کیونکہ منطقی ان سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ وہ مجہول تصوری یا تصدیقی کا موصول ہوں اور اس حیثیت سے بھی کہ ان پر موصول الی التصور موقوف ہو۔ مثلاً ان کا کلی ہونا، جزئی ہونا ذاتی ہونا۔ عرضی ہونا۔ جنس ہونا، فصل ہونا، وغیرہ اور اس حیثیت سے بھی کہ ان پر موصول الی التصدیق موقوف ہے آیا موقوف توقف قریب ہے مثلاً ان کا قضیہ و عکس قضیہ وغیرہ ہونا یا توقف بعید ہے مثلاً ان کا موضوعات و محمولات ہونا۔

قولہ مابیت بحث فیہ:۔ بحث ماخوذ ہے بحث سے وہ چند معنوں پر بولا جاتا ہے (۱)

۱) طلب و کشف پر چنانچہ کہا جاتا ہے بحث من الامر بحثاً و بحث کذا ای کشف و طلبت (۳) سفر یعنی کھودنے پر چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے فبعث اللہ غراباً یبحث فی الارض ای یخفر الارض (۳) بحث کے رجوع پر یہاں یہی تیسرا معنی مراد ہے ملا جلال میں ہے ما یبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیہ ای یرجع البحث الیہا۔ لفظ فیہ میں ضمیر مجرور کا مرجع علم ہے اور عن بمعنی الی ہے اور عوارض جمع عارضۃ بمعنی پیش آنے والا اور عوارضہ کی ضمیر مجرور کا مرجع ما موصولہ ہے جس سے مراد امر ہے۔ معنی یہ ہو کہ موضوع علم وہ امر ہے جس کے عوارض ذاتیہ کی طرف علم میں بحث کو رجوع کیا جاتا ہے۔

بیانہ لما هو هو۔ اس میں لفظ ما موصولہ ہے اور پہلی ضمیر ما موصولہ کی طرف راجع ہے اور دوسری شئی کی طرف۔ اصل عبارت یہ ہے تلحق الشئی للامر الذی ہو یعنی ذلک الامر ہو یعنی ذلک الشئی حاصل یہ ہوا تلحق الشئی لذاتہ

بیانہ عنہا۔ ضمیر مونث مجرور کا مرجع معلومات تصوریہ و تصدیقیہ ہے اسی طرح انہا توصل اور من حیث انہا میں انہا کی ضمیر مونث منصوب کا مرجع اور علیہا الموصول میں علیہا اور لکونہا کی ضمیر مونث مجرور کا مرجع معلومات تصوریہ و تصدیقیہ ہے اسی طرح آئندہ ہر ضمیر مونث کا مرجع معلومات تصوریہ و تصدیقیہ ہے۔

أَقُولُ قَدْ سَمِعْتُ أَنَّ الْعِلْمَ لَا يَتَمَيَّزُ عِنْدَ الْعَقْلِ إِلَّا بَعْدَ الْعِلْمِ بِمَوْضُوعِهِ وَلَمَّا كَانَ
مَوْضُوعُ الْمُنْطِقِ أَخْصَصَ مِنْ مُطْلَقِ الْمَوْضُوعِ وَالْعِلْمُ بِالْخَاصِّ مَسْبُوقٌ بِالْعِلْمِ بِالْعَامِّ وَجَبَ أَوَّلًا
تَعْرِيفُ مُطْلَقِ مَوْضُوعِ الْعِلْمِ حَتَّى يَحْصَلَ مَعْرِفَةُ مَوْضُوعِ عِلْمِ الْمُنْطِقِ فَمَوْضُوعُ كُلِّ عِلْمٍ
مَا يَبْحَثُ فِي ذَلِكَ الْعِلْمِ عَنْ عَوَارِضِهِ الدَّائِيَةِ كَبَدَنِ الْإِنْسَانِ لِعِلْمِ الطَّبِّ فَإِنَّهُ
يَبْحَثُ فِيهِ عَنْ أَحْوَالِهِ مِنْ حَيْثُ الصَّحَّةُ وَالرِّضْ وَكَالْكَلِمَةِ لِعِلْمِ الْخَوَافِ فَإِنَّهُ يَبْحَثُ فِيهِ
عَنْ أَحْوَالِهَا مِنْ حَيْثُ الْأَعْلَابُ وَالْبَنَاءُ

ترجمہ: — اور میں کہتا ہوں کہ آپ سننے ہوں گے کہ علم، عقل کے نزدیک متماثل نہیں ہوتا مگر اس

کے موضوع کو جان لینے کے بعد اور جب کہ منطق کا موضوع بمقابلہ مطلق موضوع کے خاص ہے اور علم بالخاص مسبق ہے علم بالعام کے تو ضروری ہوا کہ پہلے مطلق موضوع کی تعریف کی جائے یہاں تک کہ علم منطق کے موضوع کی معرفت حاصل ہو جائے تو ہر علم کا موضوع وہ ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے جیسے بدن انسان علم طب کے لئے کیونکہ اس میں بدن انسان کے احوال سے صحت و مرض کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے اور جیسے کلمہ علم نحو کے لئے کیونکہ اس میں کلمہ کے احوال سے معرب و مبنی ہونے کے حیثیت سے بحث کی جاتی ہے۔

تشریح: قولہ اقول: یہ گویا جواب ہے اس سوال کا کہ موضوع کو مقدمہ میں کیوں بیان کیا جاتا ہے؟ جواب یہ کہ علوم کے درمیان امتیاز چونکہ موضوع کی وجہ سے ہوتا ہے اس لئے مقدمہ میں موضوع کو بیان کیا جاتا ہے۔

قولہ لما کان: یہ اس سوال کا جواب ہے کہ دوسری بحث جب موضوع منطق کے بیان میں ہے تو تعریف یہاں موضوع منطق کی ہونی چاہیے مطلق موضوع کی نہیں۔! جواب یہ کہ موضوع منطق چونکہ خاص ہے اور مطلق موضوع عام اور خاص کا علم عام کے علم کے بعد ہی ہوتا ہے اس لئے پہلے مطلق موضوع کی تعریف کو بیان کیا گیا کہ اس سے موضوع منطق کی تعریف معلوم ہو جائے۔

قولہ فہو موضوع کل: علم عام سے چونکہ علم خاص حاصل ہوتا ہے اس لئے پہلے مطلق موضوع کو بیان کیا گیا کہ اس سے موضوع منطق معلوم ہو جائے خلاصہ یہ کہ علم کا موضوع وہ ہے کہ اس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے چنانچہ بدن انسان موضوع ہے علم طب کا کہ اس علم میں بدن کے احوال سے صحت و مرض کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے۔ اسی طرح کلمہ و کلام موضوع ہے علم نحو کا کہ علم نحو میں ان دونوں کے احوال سے معرب و مبنی ہونے کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے۔

سوال موضوع علم کو موضوع کہنے کی وجہ کیا ہے؟ جواب موضوع چونکہ بعینہ یا اس کا جزر یا اس کی نوع یا اس کا عرض ذاتی یا اس کے عرض ذاتی کی نوع اس علم کے مسئلہ کا موضوع ہوتا ہے اور موضوع علم کا عرض ذاتی اس علم کے مسئلہ کا محمول ہوتا ہے اس لئے اس کو موضوع کہا جاتا ہے چنانچہ کل جسم طبعی فلا شکل طبعی۔ کل صورۃ تقبل الکلون و الفساد۔ کل حیوان فلا قوۃ لامۃ۔ کل حشرۃ منطبقۃ علی

الزمان۔ کل حرکتیں مستقیم لا بد من السكون بینہا حکمت طبعی کے مسائل ہیں۔ پہلا مسئلہ میں جسم طبعی بعینہ موہوم ہے اور دوسرے میں اس کا جز یعنی ہورت اور تیسرے میں حیوان جو جسم طبعی کی ایک نوع ہے اور چوتھے میں حرکت جو جسم طبعی کا عرض ذاتی ہے اور پانچویں میں حرکت مستقیمہ جسم طبعی کے عرض ذاتی کی ایک نوع ہے۔

قولہ عوارض الذاتیہ۔ عوارض ذاتیہ جمع ہے عرض ذاتی کی اور عرض سے مراد وہ ہے ہوشی پر محمول اور اس سے خارج ہو لیکن عرض ذاتی سے مراد وہ ہے جس کا منشا ذات ہو اس تین طریقے پر جو عبارت میں مذکور ہے اور بحث عوارض ذاتیہ سے مراد وہ ہے کہ ان کو موضوع علم پر حمل کیا جائے چنانچہ علم نحو میں ہے الکلمۃ إما معربہ أو مبنيہ یا اس کے انواع پر حمل کیا جائے چنانچہ کہا جاتا ہے الخروف نکلہا مبنيہ یا اس کے عوارض ذاتیہ پر حمل کیا جائے چنانچہ کہا جاتا ہے المعرب اللفظی اما رفوع أو منصوب أو مجرور أو مجزوم۔

عوارض ذاتیہ کو مباحث و مطالب و مسائل و نتائج بھی کہا جاتا ہے حمل و بحث کی حیثیت سے ان کو مباحث کہا جاتا ہے اور ان سے سوال کی حیثیت سے مسائل کہا جاتا ہے اور ان کو طلب و حصول کی حیثیت سے مطالب کہا جاتا ہے اور براہین سے استخراج کی حیثیت سے نتائج کہا جاتا ہے لہذا سب منفرد ہوا اور اسماء متعدد۔

قولہ من حیث الصحة:- یہ قید ہے معروض کی جو استفاد ہے احوال کی اضافت سے احوال کا وہ بیان نہیں اور الصحة والمرض سے قبل استعداد محذوف ہے اصل عبارت یہ ہے من حیث استعداد الصحة والمرض اور حیثیت کی قید موضوع کے تحت میں سے ہے۔ علم میں اس سے بحث نہیں کی جاتی ہے کذا الحال من حیث الاعراب والبناء۔

والعوام من الذناتية هي التي تلحق الشيء لئلا هو هو اى لذاته كالتعجب اللاحق لذات الانسان او تلحق الشيء لجزئه كالحركة بالارادة اللاحقة للانسان بواسطة انه حيوان او تلحقه بواسطة امر خارج عنه مساوله كالفحك العاين للانسان

بواسطۃ التعجب

ترجمہ: — اور عوارض ذاتیہ وہ ہیں ہوشی کو ماحوہو یعنی لذاتہ لاحق ہوں جیسے تعجب ہو ذات انسان کو لاحق ہے یا ہشی کو اس کے جزء کی وجہ سے لاحق ہو جیسے حرکت بالارادہ ہو انسان کو اس واسطہ سے لاحق ہے کہ وہ حیوان ہے یا ہشی کو ایسے امر کے واسطہ سے لاحق ہے جو اس سے خارج و مساوی ہے جیسے ضحک ہو انسان کو تعجب کے واسطہ سے لاحق ہے۔

تشریح: — قولہ عوارض ذاتیہ:۔ عوارض ذاتیہ رکب جن سے علوم میں بحث کی جاتی ہے وہ ہیں ہوشی کو ماحوہو یعنی لذاتہ لاحق ہو جیسے تعجب ہو ذات انسان کو لاحق ہے کہ وہ انسان کو لذاتہ لاحق ہے جزء یعنی ناطق کے واسطہ سے نہیں! یا ہشی کو جزء کے واسطہ سے لاحق ہو جیسے حرکت بالارادہ انسان کو حیوان کے واسطہ سے لاحق ہے کہ حیوان جزء ہے انسان کا یا ہشی کو ایسے امر خارج کے واسطہ سے لاحق ہو کہ وہ اس کا مساوی ہے جیسے ضحک انسان کو تعجب کے واسطہ سے لاحق ہے کہ تعجب انسان سے خارج اور اس کا مساوی مہرق میں ہے اس طور پر کہ انسان جب بھی مہرق آئے تو تعجب بھی مہرق آئے۔

خیال رہے کہ عوارض ذاتیہ میں جو عروض ہے وہ بمعنی حمل ہے اور حمل سے مراد حمل موالات یعنی حمل ہو ہو ہے حمل اشتقاق یعنی حمل ہو ذو و ہو نہیں کیونکہ کلی کا حمل اپنے افراد پر ہی حمل معتبر ہے تو عوارض جو کلی ہے اس کی مثال ناطق، ضاحک، ماشی، متعجب و متحرک بالارادہ وغیرہ درست ہیں ان کے مبادی۔ نطق۔ ضحک۔ مشی۔ تعجب حرکت بالارادہ وغیرہ درست نہیں کیونکہ ان کا حمل بالمواطات افراد انسان پر نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ زید نطق نہیں کہا جاتا ہے بلکہ زید ذو نطق کہا جاتا ہے جو معتبر نہیں۔

والتفصیلُ هناك أنَّ العوارضَ سِتُّ لِأَنَّ مَا لِعَرَضٍ شَيْءٌ إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَرُوضُهُ لِدَاتِهِ
أَوْ لِحِزْنِهِ أَوْ لِأَمْرِ خَارِجٍ عَنْهُ وَالْأَمْرُ الْخَارِجُ عَنِ الْمَعْرُوضِ إِمَّا مَسَاوٍ لَهُ أَوْ أَعْلَى مِنْهُ

أَوْ أَخَصُّ مِنْهُ أَوْ مُبَيْنٌ لَهُ فَالثَّلَاثَةُ الْأَوَّلُ وَهِيَ الْعَارِضُ لِذَاتِ الْمَعْرُوضِ وَالْعَارِضُ
لِجُزْئِهِ وَالْعَارِضُ لِلْمَسَاوِي تَسْمَى أَعْرَاضًا ذَاتِيَّةً لِاسْتِنَادِهَا إِلَى ذَاتِ الْمَعْرُوضِ أَمَّا الْعَارِضُ
لِلذَاتِ فَظَاهِرٌ وَأَمَّا الْعَارِضُ لِلْجُزْءِ فَلَا تَدْخُلُ فِي الذَّاتِ وَالْمُسْتَنَدُ إِلَى مَا هُوَ
فِي الذَّاتِ مُسْتَنَدٌ إِلَى الذَّاتِ فِي الْجُمْلَةِ وَأَمَّا الْعَارِضُ لِلْمَسَاوِي فَلَا تَدْخُلُ الْمَسَاوِي يَكُونُ مُسْتَنَدًا
إِلَى ذَاتِ الْمَعْرُوضِ وَالْعَارِضُ مُسْتَنَدًا إِلَى الْمَسَاوِي وَالْمُسْتَنَدُ إِلَى الْمُسْتَنَدِ إِلَى الشَّيْءِ مُسْتَنَدٌ
إِلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ فَيَكُونُ الْعَارِضُ أَيْضًا مُسْتَنَدًا إِلَى الذَّاتِ

ترجمہ: _____ اور تفصیل یہاں یہ ہے کہ عوارض چھ ہیں کیونکہ جو چیز شی کو عارض ہوتی ہے آیا
اس کا عروض لذات ہے یا لجزئہ ہے یا ایسے امر کی وجہ سے ہے جو اس سے خارج ہے اور وہ امر جو معروض
سے خارج ہے آیا اس کا مساوی ہے یا اس سے عام ہے یا اس سے خاص یا اس کا مباین ہے لہذا پہلا
تین اور وہ ایک یہ کہ ذات معروض کو عارض ہو اور دوسرا یہ کہ اس کے جز کو عارض ہو اور تیسرا یہ کہ اس
کے مساوی کو عارض ہو۔ اعراض ذاتیہ نام کی وجہ یہ کہ وہ ذات معروض کو مستند ہے لیکن ذات کو
عارض تو وہ ظاہر ہے اور لیکن وہ جو کہ جز کو عارض ہو اس لئے کہ جز ذات میں داخل ہے اور وہ شی
جو مستند ہو مافی الذات کی طرف وہ ذات کی طرف فی الجملہ مستند ہوتی ہے اور لیکن وہ جو امر مساوی
کو عارض ہو تو اس لئے کہ مساوی مستند ہوتا ہے ذات معروض کی طرف اور عارض مستند ہوتا ہے
مساوی کی طرف اور جو شی مستند الی الشی کی طرف مستند ہو وہ اس شی کی طرف مستند ہوتا ہے لہذا
عارض بھی ذات کی طرف مستند ہوگا۔

تشریح _____ قولہ والتفصیل۔ اس سے قبل جو تین قسمیں گذریں وہ عوارض ذاتیہ کی تھیں
لیکن مطلق عوارض کی کل چھ قسمیں ہیں۔ تفصیل یہ ہے کہ جو چیز شی کو عارض ہو وہ شی یعنی معروض کو
لذاتہ عارض ہے یا معروض کے جز کے واسطے سے یا ایسے امر کے واسطے سے جو معروض سے
خارج ہے لیکن وہ امر جو معروض سے خارج ہے عام ہے وہ آیا معروض کا مساوی ہے یا اس سے
عام ہے یا اس سے خاص یا اس کا مباین ہے۔ ان میں سے پہلا تین عوارض کو عوارض ذاتیہ کہہ

جاتا ہے اور اخیر تین عوارض کو عوارض غریبہ کہا جاتا ہے اس پر مناطقہ متقدمین و متاخرین کا اتفاق ہے لیکن وہ عرض پوشی پر ایسے امر کے واسطے سے محمول ہو جو اس شئی سے عام اور اس کا جزء ہو چنانچہ حرکت کہ وہ انسان پر حیوان کے واسطے سے محمول ہوتی ہے اور حیوان انسان سے عام اور اس کا جزء ہے ایسے عرض سے متعلق متقدمین و متاخرین کا اختلاف ہے کہ وہ عوارض ذاتیہ میں سے ہے یا عوارض غریبہ میں سے۔ متقدمین اور متاخرین کی ایک جماعت جن میں سے خود شارح اور اس کے متبعین ہیں اس کے عرض ذاتی ہونے کے قائل ہیں اور بقیہ متاخرین جن میں سے علامہ تفتازانی بھی ہیں اس کو عوارض غریبہ میں شمار کرتے ہیں۔ والتفصیل فی المطولات مذکور۔

قولہ ہناک :- اس قید سے یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ عوارض کی تفصیلات اس مقام پر یہ ہیں لیکن دوسرے مقام پر ان کی تفصیلات دوسری ہیں۔ چنانچہ اس کی تقسیم لازم و مفارق۔ دائم و غیر دائم کی طرف اسی طرح اس کا عرض عام و خاصہ ہونا وغیرہ وغیرہ۔

قولہ تسمی اعراضاً ذاتیہ۔ یعنی پہلے تین عوارض کو جو معروض کو لذاتہ عارض ہے یا جزء کے واسطے سے یا امر خارج کے واسطے سے عوارض ذاتیہ کہا جاتا ہے کیونکہ تینوں حقیقہ ذات معروض کو عارض ہوتے ہیں لیکن پہلا مثلاً تعجب جو ذات انسان کو لاحق ہے ظاہر ہے وہ ذات معروض کی طرف منسوب ہے لیکن دوسرا اس لئے کہ وہ عارض ہے جزء کے واسطے سے اور جزء داخل ہے ذات میں اور جو منسوب ہو مافی الذات کی طرف وہ فی الجملہ ذات کی طرف منسوب ہوتا ہے چنانچہ حرکت بالارادہ جو عارض ہے انسان کو اس واسطے سے کہ وہ حیوان ہے یعنی حرکت بالارادہ اگرچہ حیوان کو عارض ہے لیکن چونکہ حیوان انسان کا جزء ہے اس لئے وہ حقیقہ انسان ہی کو عارض ہے لیکن تیسرا اس لئے کہ جو عارض ہو امر مساوی کے واسطے سے اگرچہ وہ امر مساوی کو عارض ہو تا ہے لیکن امر مساوی چونکہ منسوب ہے ذات معروض کی طرف تو وہ حقیقہ ذات معروض ہی کو عارض ہوا۔ کیونکہ جو منسوب ہو منسوب الی الشئی کی طرف وہ اس شئی کی طرف منسوب ہوتا ہے چنانچہ صمک اگرچہ تعجب کو لاحق ہے لیکن چونکہ تعجب انسان کا امر مساوی ہے یعنی تعجب جہاں بھی صادق آتا ہے انسان بھی صادق آتا ہے لہذا صمک انسان ہی کو لاحق ہوا۔

وَالثَّلَاثَةُ الْأَخِيرَةُ وَهِيَ الْعَارِضُ لِأَمْرٍ خَارِجٍ أَعْمَدٌ مِنَ الْمَعْرُوضِ كَالْحَكْمَةِ الْأَحْقَقَةِ لِأَبْيَضٍ
بِوَاسِطَةِ أَنَّهُ جِسْمٌ وَهُوَ أَعْمَدٌ مِنَ الْأَبْيَضِ وَغَيْرُهُ وَالْعَارِضُ لِلخَارِجِ الْأَخْصِ كَالضَّحْكِ
لِلْعَارِضِ لِلْحَيَوَانِ بِوَاسِطَةِ أَنَّهُ النَّاسُ وَهُوَ أَخْصُ مِنَ الْحَيَوَانِ وَالْعَارِضُ بِسَبَبِ الْمُبَايِنِ
كَالْحَرَارَةِ الْعَارِضَةِ لِلْمَاءِ بِسَبَبِ النَّارِ وَهِيَ مَبَايِنَةٌ لِلْمَاءِ تَسْمَى أَعْرَاضًا غَرِيبَةً لِكَمَا فِيهَا
مِنَ الْغَرَابَةِ بِالْقِيَاسِ إِلَى ذَاتِ الْمَعْرُوضِ

ترجمہ: — اور تینوں عوارض کو اور وہ عارض ہے ایسے امر خارج کے واسطہ سے جو معروض
سے عام ہے جیسے وہ حرکت جو ابیض کو لاحق ہے اس واسطہ سے کہ وہ جسم ہے اور وہ ابیض وغیرہ سے
عام ہے اور وہ عارض جو خارج خاص کے واسطہ سے ہو جیسے ضحک جو حیوان کو عارض ہے اس واسطہ
سے کہ وہ انسان ہے اور وہ حیوان سے خاص ہے اور وہ عارض جو مباین کے سبب سے ہو جیسے حرارت
جو عارض ہے پانی کو آگ کی وجہ سے اور آگ مباین ہے پانی کا۔ احوال غریبہ نام اس سے رکھا ہوا
ہے کہ اس میں عزابت و دوری ذات معروض کی طرف قیاس کر کے ہے۔

تشریح: — قولہ وَالثَّلَاثَةُ:۔ یعنی آخر تینوں عوارض جن میں سے ایک وہ ہے جو ایسے
امر خارج کے واسطہ سے عارض ہو جو معروض سے عام ہے مثلاً حرکت جو ابیض کو جسم کے واسطہ سے
عارض ہو ظاہر ہے جسم ابیض وغیرہ سے عام ہے دوسرا وہ ہے جو خارج خاص کے واسطہ سے
عارض ہو جیسے ضحک حیوان کو انسان کے واسطہ سے عارض ہے ظاہر ہے انسان حیوان سے خاص
ہے تیسرا وہ ہے جو مباین کے واسطہ سے عارض ہو جیسے حرارت پانی کو آگ کے واسطہ سے
عارض ہے ظاہر ہے آگ پانی کا مباین ہے۔

قولہ بِوَاسِطَةِ:۔ واسطہ کی تین قسمیں ہیں (۱) واسطہ فی الاثبات (۲) واسطہ فی الثبوت
(۳) واسطہ فی العروض۔ واسطہ فی الاثبات وہ واسطہ ہے جس کے ذریعہ کسی نسبت کا علم و تعہد لائق
حاصل ہو جیسے متغیر کہ وہ حدوث عالم کے علم تصدیقی حاصل ہونے کا ذریعہ ہے واسطہ فی الثبوت وہ
واسطہ ہے جس کے ذریعہ ذوالواسطہ میں حقیقہ کوئی صفت پیدا ہو واسطہ فی العروض وہ

واسطہ ہے جس کے ذریعہ ذوالواسطہ میں مجازاً کوئی صفت مائی جائے، واسطہ فی الثبوت ہونے پر
 کبھی دو صفتیں ہوتی ہیں ایک صفت سے واسطہ متصف ہوتا ہے اور دوسری سے ذوالواسطہ جیسے
 قلم کی حرکت کے لئے ہاتھ کی حرکت واسطہ فی الثبوت تو یہاں ایک حرکت ہاتھ کی صفت ہے اور دوسری
 حرکت قلم کی صفت ہے اور واسطہ فی الثبوت ہونے پر کبھی صرف ایک صفت ہوتی ہے جس سے صرف
 ذوالواسطہ متصف ہوتا ہے ایسے واسطہ کو سفیر محض کہا جاتا ہے جیسے زخمی کرنے کے لئے چاقو واسطہ
 فی الثبوت ہے لیکن یہاں زخم صرف زخمی کی صفت ہے چاقو کی صفت نہیں اور واسطہ فی العروض میں
 ہمیشہ ایک ہی صفت ہوتی ہے جس سے صرف واسطہ ہی متصف ہوتا ہے جیسے صندوق میں بند چیز کی
 حرکت کے لئے صندوق کی حرکت واسطہ فی العروض ہے تو یہاں ایک ہی حرکت ہے جو صندوق کی
 صفت ہے اور جو چیز اس میں بند ہے اس کی صفت نہیں۔

سوال واسطہ کی جب تین قسمیں ہیں تو یہاں اس سے کونسی قسم مراد ہے اور ما قبل
 میں الاستنادھا الی ذات المعروض سے کس واسطہ کی نفی کی گئی ہے؟ جواب مناطقہ کا اسمیں اختلاف
 ہے بعض کا خیال ہے کہ واسطہ سے مراد واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت کی پہلی قسم ہے اور
 الاستناد ہا سے ان دونوں واسطوں کی نفی کی گئی ہے۔ بعض نے کہا کہ واسطہ سے مراد واسطہ فی الثبوت
 کی پہلی قسم ہے اور الاستناد ہا سے اسی واسطہ کی نفی ہے علامہ سید شریف کا خیال ہے کہ واسطہ سے مراد
 واسطہ فی العروض ہے اور الاستناد ہا سے اسی واسطہ کی نفی ہے۔

قولہ کالحدارۃ :- اس سے واسطہ فی الثبوت مراد لیا گیا ہے کیونکہ حرارت جو پانی کے
 ساتھ قائم ہے اس حرارت کا غیر ہے جو آگ کے ساتھ قائم ہے لیکن اگر واسطہ فی العروض مراد لیا جائے
 تو اس کی مثال رنگ ہوگا جو جسم کو سطح کے واسطہ سے لاحق ہوتا ہے۔

قولہ تسمی امراضاً غریبۃ :- یعنی اخیر تینوں عوارض کو عوارض غریبہ کہا جائیگا کیونکہ
 وہ ذات معروض سے غایت و دوری میں واقع ہیں ان میں سے اخیر تو ظاہر ہے کہ وہ حقیقۃً معروض
 کے مباین کو عارض ہوتا ہے اگرچہ اس کا عارض معروض کو بھی ہوتا ہے لیکن پہلا اس لئے کہ اس کا
 عارض حقیقۃً معروض کے عام کو ہوتا ہے۔ ظاہر ہے عام و خاص میں تصادق نہیں ہوتا کہ ہر ایک

دوسرے کے ساتھ صادق آئے یہی حال دوسرے میں کہ وہ معروض کو خاص کے واسطے سے عارض ہوئی

والعلوم لا یبحث فیہا الا عن الاعراض الذاتية لموضوعاتها فلہذا قال عن عوارضہ
التي تلحقہا ما هو هو الخ اشارہ الى اعراض الذاتية واقامة للمحل مقام المحذور

ترجمہ: — اور علوم میں ان کے موضوعات کے عوارض ذاتیہ سے ہی بحث کی جاتی ہے اسی
وجہ سے مصنف نے فرمایا عن عوارضہ التي تلحقہا ما هو هو اشارہ کرتے ہوئے عوارض ذاتیہ
کی طرف اور محل کو محدود کی جگہ قائم کرتے ہوئے۔

تشریح: — قولہ والعلوم: یہ محض اضافی ہے کہ علوم میں ان کے موضوعات کے عوارض ذاتیہ
ہی سے بحث کی جاتی ہے۔ عوارض غریبہ سے نہیں۔ اسی وجہ سے مصنف نے عوارض ذاتیہ کی طرف
اشارہ کرتے ہوئے فرمایا عن عوارضہ التي تلحقہا ما هو هو وجہ یہ کہ علوم میں مقہوران کے موضوع
کے احوال کو بیان کرنا ہے۔ اور موضوع کے احوال حقیقتہً شئی کے عوارض ذاتیہ ہوتے ہیں کیونکہ
عوارض غریبہ وہ دوسری چیزوں کے احوال ہوتے ہیں۔ تو وہ عوارض غریبہ ان چیزوں کی طرف
قیاس کر کے عوارض ذاتیہ ہیں چنانچہ حرکت ابیض کے اعتبار سے عرض غریب ہے کہ اس امر
خارج عام جسم کے واسطے سے عارض ہوتی ہے اور یہی حرکت جسم کے اعتبار سے عرض ذاتی ہے لہذا
حرکت سے بحث اس علم میں ہوگی جس کا موضوع جسم ہے اور وہ حکمت طبعیہ ہے کہ اس کا موضوع
جسم طبعی ہے یونہی حرارت پانی کے لحاظ سے عرض غریب ہے اور آگ کے لحاظ سے عرض ذاتی ہے لہذا
حرارت سے بحث اس علم میں ہوگی جس کا موضوع آگ ہو۔ اس کی تائید کتاب التحصیل کی یہ عبارت کرتی ہے
لو كانت الاعراض الغریبہ یبحث عنہا فی العلوم لکان یدخل کل علم فی کل علم وھذا النظر لیس فی موضوع
مخصص ولکان العلم الجوزی علماً کلیاً ولما كانت العلوم متباينۃ یعنی علوم میں اگر عوارض غریبہ سے
بحث ہو تو تین طریقے سے خرابی لازم آئے گی ایک یہ کہ ہر ایک علم دوسرے علم میں داخل ہو جائے گا کیونکہ
بلاشبہ ہر علم مثلاً علم طبعی کے موضوع یعنی جسم کا عرض ذاتی دوسرے علم الہی کے موضوع یعنی موجود بکا

ہو موجود کا عرض غریب ہوتا ہے جو اس کو امر مباین یا امر خاص یا امر عام کے واسطے سے لاحق ہوتا ہے
تو عوارض غریبہ کے بحوث عنہا ہونے سے علوم میں کوئی امتیاز نہ رہے گا بلکہ ایک علم دوسرے علم
میں داخل ہو جائیگا دوسری یہ کہ علم جزئی مثلاً احوال اکبر سے بحث کا علم کلی یعنی علم طبعی ہونا لازم آئے گا
کیونکہ اکبر جسم طبعی کی نوع ہے۔ تیسری یہ کہ علوم ایک دوسرے سے مباین نہ ہوں گے اس لئے کہ تباین
علوم تباین موضوعات سے ہوتا ہے اور تباین موضوعات تباین عوارض سے ہوتا ہے

قولہ اشارۃً :- یہ قال کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہے اور اقامۃً للحد کا عطف اسی
پر ہے معنی یہ کہ مصنف نے فرمایا یہ اشارہ کرتے ہوئے کہ عوارض سے مراد عوارض ذاتیہ ہے اور
قائم کرتے ہوئے حد کو محدود کی جگہ پر۔ حد کو محدود کی جگہ پر قائم کرنے کا مطلب یہ کہ حد سے جب
حدود کا عوارض ذاتیہ ہونا واضح ہو گیا تو گو یا حد محدود کی جگہ پر قائم ہو گیا۔

وَإِذَا تَمَّ هَذَا فَتَقُولُ مَوْضُوعُ الْمَنْطِقِ الْمَعْلُومَاتُ التَّصَوُّرِيَّةُ وَالتَّصَدِّيقِيَّةُ لِأَنَّ الْمَنْطِقَ
بَحْثٌ عَنْ أَعْرَاضِهَا الذَّاتِيَّةِ وَمَا يَبْحَثُ فِي الْعِلْمِ عَنْ أَعْرَاضِهَا الذَّاتِيَّةِ فَهُوَ
مَوْضُوعُ ذَلِكَ الْعِلْمِ فَيَكُونُ الْمَعْلُومَاتُ التَّصَوُّرِيَّةُ وَالتَّصَدِّيقِيَّةُ مَوْضُوعُ الْمَنْطِقِ

ترجمہ :- اور جب یہ تمہید قائم ہو گئی تو ہم کہیں گے کہ منطق کا موضوع معلومات تصوریہ و
تصدیقیہ ہیں کیونکہ منطقی ان کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتے ہیں اور وہ ہو کہ علم میں جس کے عوارض
ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے وہ اس علم کا موضوع ہے تو معلومات تصوریہ و تصدیقیہ منطق کے
موضوع ہوتے۔

تشریح :- قولہ واذا تمَّ هذا - ہذا کا اشارہ الیہ مطلق موضوع ہے یعنی جب
مطلق موضوع کو جان لیا گیا تو اب موضوع منطق سے متعلق بیان کیا جانا ہے کہ منطق کا موضوع معلومات
تصوریہ و تصدیقیہ ہیں کیونکہ منطقی ان ہی دونوں کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے اور علم میں
جو نہ جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے وہی اس علم کا موضوع ہوتا ہے اس لئے معلومات

تصور یہ وتصدیقیہ علم منطق کے موضوع ہوتے۔

قولہ لان المنطقی :- یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی جس کا خلاصہ ماقبل میں گذرا۔ مگر
فیال رہے کہ موضوع منطق سے متعلق تین مذہب ہیں۔ بعض متقدمین مناطقہ منطق کا موضوع
الفاظ کو قرار دیتے ہیں بایں طور کہ وہ معانی پر دال ہیں اور دوسرا مذہب اکثر متقدمین کا یہ ہے کہ
منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں بایں طور کہ وہ تحصیل مجہول کی طرف موصل ہوتے ہیں اور تیسرا
مذہب متاخرین مناطقہ کا ہے جن میں علامہ تفتازانی۔ صاحب مطالع۔ صاحب کشاف اور خود
شارح بھی ہیں کہ منطق کا موضوع معلومات تصوری وتصدیقی ہیں۔ معقولات اولیہ ہوں یا ثانویہ
ان کی دلیل یہ ہے کہ منطقی جس طرح معقولات ثانیہ سے بحث کرتا ہے اسی طرح معقولات اولیہ سے
بھی چنانچہ کلی طبعی خارج میں موجود ہے ماہیت نوعیہ متعینہ محصلہ ہے۔ جنس ماہیت مبہم ہے
اور فصل جنس کی علت ہے۔ ظاہر ہے یہ ان اشیاء کی طبائع کے احوال ہیں جو معقولات اولیہ ہیں
دوسری دلیل یہ کہ بسا اوقات منطق میں نفس معقولات ثانیہ سے بحث ہوتی ہے چنانچہ ذاتیت۔
عرضیت۔ نوعیت۔ معرفیت۔ کلیت۔ جزئیت۔ اعمیت۔ اخصیت وغیرہ یعنی معقولات ثانیہ کو
مسائل منطق کا محمول بنا کر یوں کہا جاتا ہے۔ الجنس ذاتی۔ الخاصۃ عرضیۃ۔ حالانکہ یہ ثابت
ہو چکا ہے کہ علم کا موضوع علم کے مسائل کا محمول نہیں ہوتا۔ یعنی ہر علم میں موضوع کے احوال سے بحث
ہوتی ہے، خود موضوع سے نہیں تو اگر معقولات ثانیہ کو منطق کا موضوع مانا جائے تو فن میں نفس
موضوع سے بحث کرنا لازم آئے گا جو ممنوع ہے۔

قولہ المعلومات التصوریہ :- معلومات یہاں مطلق نہیں بلکہ اس کے ساتھ صحت ایصال
کا قید ملحوظ ہے۔ جس کو شارح نے شہرت کی وجہ سے چھوڑ دیا ورنہ ظاہر ہے منطق ہی کی کیا تخصیص
ہے ہر کسی فن میں بھی موضوع کے تمام حالات سے بحث نہیں ہوتی بلکہ ان ہی حالات سے بحث ہوتی ہے
جن کو فن کے اغراض و مقاصد میں دخل ہو اور منطق میں معقولات کے ان ہی احوال سے بحث ہوگی
جن کو معلومات سے مجہولات تک پہنچانے میں دخل ہو اور وہ احوال ایصال اور ما یتوقف علیہ
الایصال ہیں لیکن وہ احوال جو صحت ایصال کے ساتھ نہ ہوں ان کا موجود و معدوم ہونا ثابت فی نفس

الامر ہونا۔ مابہیات اشیاء کے مطابق یا لامطابق ہونا وغیرہ کہ منطقی ان حالات سے بحث نہیں کرتا اس لئے کہ ان کے ساتھ اس کی غرض وابستہ نہیں ہے۔

وَلَيْسَ قُلْنَا أَنَّ الْمُنْطَقِيَّ يَبْحَثُ عَنِ الْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ لِلْمَعْلُومَاتِ التَّصَوُّرِيَّةِ وَالْمَقْصِدِ لَيْقِي
لَا نَحْنُ يَبْحَثُ عَنْهَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا لَوْ صُلِّ إِلَى مُجْهُولٍ تَصَوُّرِيٍّ أَوْ مُجْهُولٍ تَصَدِّقِيٍّ كَمَا يَبْحَثُ
عَنِ الْجَنْسِ كَالْحَيَوَانِ وَالْفَصْلِ كَالنَّاطِقِ وَهُمَا مَعْلُومَاتٍ تَصَوُّرِيَّاتٍ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُمَا
كَيْفَ يَرْكَبَانِ لِيُوصَلَ الْمَجْهُوْلُ إِلَى مُجْهُولٍ تَصَوُّرِيٍّ كَالْإِنْسَانِ وَكَمَا يَبْحَثُ عَنِ الْقَضَايَا
الْمُعَدَّةِ لَا كَقَوْلِنَا الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ مُحْدَثٌ وَهُمَا مَعْلُومَاتٍ تَصَدِّقِيَّاتٍ مِنْ
حَيْثُ أَنَّهُمَا كَيْفَ يُولَفَانِ فَيَصِيرُ الْمَجْمُوعُ قِيَاسًا مُؤَوَّلًا إِلَى مُجْهُولٍ تَصَدِّقِيٍّ كَقَوْلِنَا الْعَالَمُ
مُحْدَثٌ

ترجمہ: — اور بے شک ہم نے کہا کہ منطقی معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کے حوالہ میں ذاتیہ سے بحث کرتا ہے کیونکہ ان سے اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ وہ مجہول تصوری یا مجہول تصدیقی تک موصول ہوتے ہیں چنانچہ جنس جیسے حیوان اور فصل جیسے ناطق سے بحث کی جاتی ہے اور وہ دونوں معلومات تصوریہ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ دونوں کس طرح مرکب کئے جائیں کہ ان کا مجہول مجہول تصوری جیسے انسان تک پہنچا دے اور چنانچہ قضایا متعددہ سے بحث کی جاتی ہے جیسے ہمارا قول ہے العالم متغیر و کل متغیر محدث اور وہ دونوں معلومات تصدیقی ہیں اس حیثیت سے کہ دونوں کس طرح مرکب ہوں لہذا ان کا مجموعہ ایسا قیاس بن جائے گا کہ وہ مجہول تصدیقی تک پہنچانے والا ہو چنانچہ ہمارا قول ہے العالم محدث۔

تشریح: — قولہ واما قلنا۔ قیاس مذکور کا کبریٰ و ما بحث فی العلم عن اعراضہ الذاتیہ چونکہ مسلم ہے اس لئے صرف اس کے صغریٰ لا ان المنطقی بحث عن اعراضہ الذاتیہ کی دلیل بیان کی جاتی ہے جس کا خلاصہ یہ کہ منطقی معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کے احوال سے اس لئے بحث

کرتا ہے کہ وہ ان عوارض ذاتیہ سے کبھی اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ مجہول تصوری و تصدیقی کا
 موصل ہیں اور کبھی اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ ان پر موصل الی التصور موقوف ہے۔ اور کبھی
 اس حیثیت سے کہ ان پر موصل الی التصدیق موقوف ہے خواہ موقوف بتوقف قریب ہو یا توقف بید
 اس اعتبار سے معلومات تصوریہ و معلومات تصدیقیہ کے احوال کی تین تین قسمیں ہو جائیں گی
 لیکن معلومات تصوریہ کے احوال کی تین قسمیں یہ ہیں اول مجہول تصوری کی طرف ایصال خواہ مجہولات
 تصوریہ کے علم بالکلیہ کی طرف ہو جیسے حد نام میں ہوتا ہے یا علم بالوجہ کی طرف ہو ذاتی ہو یا عرضی
 جیسے حد نام اور رسم نام و ناقص میں ہوتا ہے چنانچہ جنس مثلاً حیوان اور فصل مثلاً ناطق دونوں معلوم
 تصوری ہیں ان سے اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ ان کی ترکیب کس طرح کی جائے کہ مجموعہ
 مجہول تصوری مثلاً انسان کا موصل ہو اس کی بحث معرف و قول شارح کے ابواب میں ہوتی ہے۔ دوم
 وسوم کا بیان اگلی عبارات کی شرح میں درج ہے اسی طرح معلومات تصدیقیہ کے احوال کی بھی تین
 قسمیں ہیں۔ اول ایصال الی مجہول تصدیقی، یقینی ہو یا غیر یقینی۔ جازم ہو یا غیر جازم اس کی بحث قیاس
 و استقراء و تمثیل کے بیان میں ہوتی ہے چنانچہ قضایا متعددہ سے متعلق بحث کی جاتی ہے
 مثلاً العالم متغیر و کل متغیر حادث دونوں معلوم تصدیقی ہیں ان سے اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے
 کہ ان کی ترکیب کس طرح کی جائے کہ مجموعہ ایسا قیاس بن جائے جو مجہول تصدیقی مثلاً العالم حادث کا
 موصل ہو جائے دہم و سوم کا بیان اگلی عبارات کی شرح میں درج ہے۔

قولہ من حیث:۔ منطق کا موضوع مطلق معلومات تصوریہ و تصدیقیہ نہیں بلکہ وہ اس
 حیثیت سے ہے کہ مجہول تصوری و تصدیقی کا موصل ہو لہذا وہ معلومات تصوریہ جو مجہول تصوری
 کا موصل ہو اس کو معرف کہا جاتا ہے جیسا کہ اس کی مثال شرح میں گذری لیکن وہ معلومات تصوریہ
 جو مجہول تصوری کا موصل نہ ہو اس کو جامد کہا جاتا ہے چنانچہ اگر زید سرد۔ گرم وغیرہ کا تصور
 حاصل ہو تو اس وقت یہ امور معلومات تصوریہ قرار پائیں گے لیکن چونکہ ان امور کے کسی مجہول
 تصوری کا حصول نہیں ہوتا اس لئے یہ جامد ہیں اسی طرح وہ معلومات تصدیقیہ جو مجہول تصدیقی
 کا موصل ہو اس کو حجت کہا جاتا ہے جیسا کہ شرح میں مذکور ہے لیکن وہ معلومات تصدیقیہ جو

مجهول تصدیقی کا موصِل نہ ہو اس کو عقیم کہا جاتا ہے چنانچہ زید ہوشیار ہے اور ہر انسان ذی حیات ہے تو جس وقت کسی کو مذکورہ دونوں باتوں کی تصدیق حاصل ہو جائے تو یہ دونوں امور معلومات تصدیقیہ ضرور ہوں گے لیکن چونکہ ان دونوں معلومات تصدیقیہ سے کسی مجهول تصدیقی کا حصول نہیں ہوتا اس لئے معلومات تصدیقیہ کے اس مجموعہ کو عقیم کہا جاتا ہے۔

وَلَكِنَّهُ بَحْثُ عَنْهَا مِنْ حَيْثُ أَنْتَ تَوَقَّفُ عَلَيْهَا الْمَوْصِلُ إِلَى التَّصَوُّرِ لَكُونِ الْمَعْلُومَاتِ
التَّصَوُّوِيَّةِ كَلِيَّةً وَجُزْئِيَّةً وَذَاتِيَّةً وَعَرَضِيَّةً وَجِنْسًا وَفَصْلًا وَخَاصَّةً وَمِنْ حَيْثُ
أَنْتَ تَوَقَّفُ عَلَيْهَا الْمَوْصِلُ إِلَى التَّصَدِيقِ أَمَّا التَّوَقُّفُ قَرِيبَ أَيْ بِلَا وَاسِطَةٍ لَكُونِ الْعُلُومَانِ
التَّصَدِيقِيَّةِ قَضِيَّةً أَوْ عَكْسَ قَضِيَّةٍ أَوْ لَقِيضَ قَضِيَّةٍ وَأَمَّا التَّوَقُّفُ بَعِيدًا أَيْ بِوَاسِطَةٍ
لَكُونِهَا مَوْضُوعَاتٍ وَنَحْوَاتٍ فَإِنَّ الْمَوْصِلَ إِلَى التَّصَدِيقِ يَتَوَقَّفُ عَلَى الْقَضَايَا بِالذَّاتِ
لِتَرْكِيبِ مِنْهَا الْقَضَايَا مُوقُوفَةً عَلَى الْمَوْضُوعَاتِ وَالْمَحْمُولَاتِ فَيَكُونُ الْمَوْصِلُ إِلَى التَّصَدِيقِ
مَوْقُوفًا عَلَى الْقَضَايَا بِالذَّاتِ وَعَلَى الْمَوْضُوعَاتِ وَالْمَحْمُولَاتِ بِوَاسِطَةِ تَوَقُّفِ الْقَضَايَا عَلَيْهَا

ترجمہ: _____ اور اسی طرح معلومات تصوریہ و تصدیقیہ سے اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ ان پر موصِل الی التصور موقوف ہے جیسے معلومات تصدیقیہ کلی ہونا و جزئی ہونا و ذاتی ہونا و عرضی ہونا و جنس ہونا و فصل ہونا و خاصہ ہونا اور اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ ان پر موصِل الی التصدیق موقوف ہے آیا توقف قریب یعنی بلا واسطہ ہو جیسے معلومات تصدیقیہ کا قضیہ ہونا یا عکس قضیہ یا نقیض قضیہ ہونا اور یا توقف بعید یعنی بواسطہ ہو جیسے معلومات کا موضوعات و محمولات ہونا اس لئے کہ موصِل الی التصدیق قضایا پر بالذات موقوف ہے کیونکہ موصِل ان قضایا سے مرکب ہے اور قضایا موقوف ہے موضوعات و محمولات پر پس موصِل الی التصدیق قضایا پر بالذات موقوف ہوا اور موضوعات و محمولات پر اس واسطہ سے کہ قضایا ان پر موقوف ہیں۔

تشریح: _____ قولہ وَلَكِنَّهُ بَحْثُ عَنْهَا مِنْ حَيْثُ أَنْتَ تَوَقَّفُ عَلَيْهَا الْمَوْصِلُ إِلَى التَّصَدِيقِ اس کا عطف لائنہ نجات عنہا میں بحث پر ہے خلاصہ یہ کہ

معلوماتِ تصوریہ کے احوال کی تین قسموں میں سے قسم دوم وہ احوال ہیں جو ایصال الی تصور المجہول کے موقوف علیہ قریبی ہیں یعنی بلا واسطہ موقوف علیہ ہیں جیسے معلوماتِ تصوریہ کا کلی ہونا۔ جزئی ہونا۔ ذاتی ہونا۔ عرضی ہونا۔ جنس ہونا۔ فصل ہونا، خاصہ ہونا۔ ان کی بحث کلیاتِ خمسہ میں ہوتی ہے قسم سوم وہ احوال ہیں جو ایصال الی تصور المجہول کے موقوف علیہ بعیدی ہیں جیسے معلوماتِ تصوریہ کا موضوع ہونا، محمول ہونا۔ ان کا بیان قضایا کے ضمن میں ہوتا ہے۔ اسی طرح معلوماتِ تصدیقیہ کے احوال کی تین قسموں میں سے قسم دوم۔ مایوقف علیہ۔ الایصال الی المجہول تصدیقی توقفاً قریباً ہے اس کی بحث قضایا کے بیان میں ہوتی ہے جیسے معلوماتِ تصدیقیہ کا قضیہ یا عکس قضیہ یا نقیض قضیہ ہونا قسم سوم مایوقف علیہ الایصال الی المجہول تصدیقی توقفاً بعیداً ہے اس کا بیان بھی قضایا کی بحث میں ہوتا ہے جیسے معلوماتِ تصدیقیہ کا مقدم ہونا، نالی ہونا۔ موضوع ہونا۔ محمول ہونا کہ موصل الی التصدیق قضایا پر موقوف بالذات ہے اور موضوعات و محمولات پر اس واسطہ سے موقوف ہے کہ قضایا ان پر موقوف ہیں۔

وَبِالْجُمْلَةِ الْمُنْطَقِيَّةُ بِحُثٍّ عَنْ أَحْوَالِ الْمَعْلُومَاتِ التَّصَوُّرِيَّةِ وَالتَّصَدِّيقِيَّةِ الَّتِي هِيَ أَمَّا نَفْسُ الْإِیْصَالِ إِلَى الْمَجْهُولَاتِ أَوِ الْحَوَالِ الَّتِي تَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا الْإِیْصَالُ وَهَذِهِ الْحَوَالُ عَارِضَةٌ لِلْمَعْلُومَاتِ التَّصَوُّرِيَّةِ وَالتَّصَدِّيقِيَّةِ لِذَوَاتِهَا فَهُوَ بَاحِثٌ عَنِ الْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ لَهَا

ترجمہ۔۔۔۔۔ حاصل کلام یہ ہے کہ منطقی معلوماتِ تصوریہ و تصدیقیہ کے ان احوال سے بحث کرتا ہے جو یا نفسِ ایصال الی المجہولات ہے یا وہ احوال ہیں جن پر ایصال موقوف ہے اور یہ احوال معلوماتِ تصوریہ و تصدیقیہ کو لذواتہا عارض ہوتے ہیں لہذا وہ یعنی منطقی معلوماتِ تصوریہ و تصدیقیہ کے عوارضِ ذاتیہ سے بحث کرنے والے ہیں۔

تشریح:۔۔۔۔۔ قولہ وبالجملۃ: بحث مذکور کا یہ خلاصہ ہے جس کو بطور قیاس ترتیب دیکر ایک نتیجہ نکالا گیا ہے وہ اس طرح کہ معلوماتِ تصوریہ و تصدیقیہ منطقی کے موضوع ہیں کیونکہ

منطقی ان کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے اور وہ جو کہ علم میں جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے وہ اس علم کا موضوع ہوتا ہے لہذا معلومات تصوریہ و تصدیقیہ منطق کے موضوع ہوتے کہ جن کے عوارض ذاتیہ سے منطقی بحث کرتا ہے۔

قولہ التی ہی اما :- اور التی ہی اسم موصول اپنے صلہ سے مل کر صفت ہے احوال المعلومات میں احوال کی اور ہی ضمیر مرفوع مبتدا ہے جو التی اسم موصول کی طرف راجع ہے اور نفس الایصال معطوف علیہ اور الاحوال التی الخ معطوف سے مل کر ہی ضمیر مرفوع کی خبر واقع ہے۔

قولہ ہذہ الاحوال :- ہذہ کا اشارہ الیہ صرف وہ احوال ہیں جن پر ایصال موقوف ہے بلکہ ایصال اور وہ احوال ہیں جن پر ایصال موقوف ہے مطلب یہ کہ وہ احوال معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کو بلا واسطہ عارض ہوتے ہیں جن پر ایصال موقوف ہے مطلب یہ کہ وہ احوال معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کو بلا واسطہ عارض ہوتے ہیں تو یہ معلومات کے عوارض ذاتیہ ہو اور ان سے بحث کرنا حقیقہ عوارض ذاتیہ سے بحث کرنا تھا

قال وقد جرت العادة بان يسمى الموصول الى التصویر قولاً شارحاً والموصول الى التصديق جملةً ومجرب تقدیم الاول على الثاني وضعنا لتقدم التصویر على التصديق طبعاً لان كل تصديق لابد فيه من تصویر المحكوم عليه اما بذاته او بامرصادق عليه والمحكوم به كذلك والحكم لا متناع الحكم ممن جهل احد هذه الامور

ترجمہ :- مصنف نے فرمایا کہ منطق کی عادت جاری ہو گئی ہے کہ موصول الی التصویر کا نام قول شارح اور موصول الی التصديق کا نام مجت رکھتے ہیں۔ اول کو ثانی پر مقدم کرنا و منع کے اعتبار سے ضروری ہے کیونکہ تصور طبع کے اعتبار سے تصديق پر مقدم ہے اس لئے کہ ہر تصديق ضروری ہے اس میں تصور محکوم علیہ آیا بذاتہ ہو یا ایسے امر کے واسطے سے کہ وہ اس پر صادق ہے اور اسی طرح تصور محکوم بہ اور حکم کا ہونا کیونکہ جو شخص ان تینوں امور سے ناواقف ہو اس کے لئے حکم کا عائد کرنا محال ہے۔

تشریح: — بیانہ وقد جرت: — منطقیوں کی یہ غادت جاری ہو گئی ہے کہ جو مجہول تصوری کا موصل ہو وہ اس کو معرف و قول شارح کہتے ہیں اور جو مجہول تصدیقی کا موصل ہو وہ اس کو جبت کہتے ہیں تفصیل شرح میں مذکور ہے۔

بیانہ یجب تقدیم: — منطق کا موضوع جب کہ دو ہیں ایک قول شارح اور دوسرا جبت تو سوال پیدا ہوا کہ ان دونوں میں سے یہاں پر کس کو پہلے بیان کیا جائے اور کس کو بعد میں؟ تو جواب دیا گیا کہ قول شارح چونکہ وجود میں پہلے ہوتا ہے اور جبت بعد میں کیونکہ پہلے تصور کا وجود ہوتا ہے پھر تصدیقی کا! اس لئے کہ تصدیقی کے لئے تین تصور کا ہونا ضروری ہے تصور محکوم علیہ۔ تصور محکوم بہ۔ تصور حکم اس لئے بہتر ہے پہلے قول شارح کو بیان کیا جائے پھر جبت کو تاکہ وضع مطابق طبع ہو جائے۔

أقول قد عرفت أنَّ الغرضَ مِنَ المنطِقِ اسْتِحْصَالُ الْمَجْهُولاتِ وَالْمَجْهُولِ أَمَّا التَّصَوُّرُ أَوْ تَصْدِيقُ فَنَظَرُ الْمُنْطَقِ إِمَّا فِي الْمَوْصِلِ إِلَى التَّصَوُّرِ وَإِمَّا فِي الْمَوْصِلِ إِلَى التَّصْدِيقِ

ترجمہ: — میں کہتا ہوں آپ جانتے ہوں گے کہ منطق سے غرض مجہولات کو حاصل کرنا ہے اور مجہول آیا تصوری ہے یا تصدیقی تو منطقی کی نظر آیا موصل الی تصور میں ہے اور یا موصل الی التصدیق میں۔

تشریح: — قولہ قد عرفت: — یہ معنی گذشتہ عبارت لائن المنطقی بجٹ عنہا میں حیث اتہا الوصل الی المجہول تصوری اور مجہول تصدیقی سے استفادہ ممکن ہے وہ منطق اور فکر کی تعریف سے حاصل ہو۔ کیونکہ منطق کی تعریف سے یہ معلوم ہوا کہ اس کی غرض ذہن کو خطا فی فکر سے بچانا ہے اور فکر کی تعریف سے یہ معلوم ہوا کہ اس کی غرض مجہول کو حاصل کرنا ہے دوم تو ظاہر ہے لیکن اول اس لئے کہ فکر میں خطاء سے تحفظ کے لئے معلومات کو ترتیب دے کر مجہولات کو حاصل

کیا جاتا ہے۔ — قولہ ان الغرض: — منطق کی غرض چونکہ مجہول کو حاصل کرنا ہے اور مجہول کے

دو قسمیں ہیں مجہول تصوری و مجہول تصدیقی جس طرف معلوم کی دو قسمیں ہیں معلوم تصوری و معلوم تصدیقی اس لئے منطقی کی ایک نظر اس معلوم تصوری کی طرف ہوتی ہے جس سے مجہول تصوری حاصل ہو جائے اس کو موصل الی التصور کہا جاتا ہے اور دوسری نظر معلوم تصدیقی کی طرف ہوتی ہے جس سے مجہول تصدیقی حاصل ہو جائے اس کو موصل الی التصدیق کہا جاتا ہے۔

وَقَدْ جَرَتْ الْعَادَةُ أَيُّ عَادَةِ الْمُنْطَقِيِّينَ بِأَنْ يَسْمُوا الْمَوْصِلَ إِلَى التَّصَوُّرِ قَوْلًا شَارِحًا أَمَّا كَوْنُهُ قَوْلًا فَلِأَنَّهُ فِي الْأَغْلِبِ مُرَكَّبٌ وَالْقَوْلُ يُرَادُ فِيهِ وَأَمَّا كَوْنُهُ شَارِحًا فَلِشَرْحِهِ وَالضَّاحِ مَاهِيَاتِ الْأَشْيَاءِ وَالْمَوْصِلَ إِلَى التَّصَدِيقِ حُجَّةٌ لِأَنَّ مَنْ تَمَسَّكَ بِهِ اسْتَدَلَّ عَلَى مَطْلُوبِهِ غَلَبَ عَلَى الْخَصْمِ مِنْ حُجَّةٍ يَحُجُّ إِذَا غَلَبَ

ترجمہ: — اور منطقیوں کی عادت اس امر میں جاری ہو گئی ہے کہ وہ موصل الی التصور کو قول شارح کہتے ہیں لیکن اس کا قول ہونا اس لئے ہے کہ وہ اکثر مرکب ہوتا ہے اور قول اس کا مرادف ہے اور لیکن اس کا شارح ہونا اس لئے ہے کہ وہ چیزوں کی ماہیتوں کی شرح و وضاحت کرتا ہے اور وہ لوگ موصل الی التصدیق کو حجت کہتے ہیں اس لئے کہ جس نے مطلوب پر دلیل قائم کرتے وقت اس کو مضبوط سے پکڑا وہ اپنے مقابل پر غالب آگیا اور لفظ حجت مانو وہ ہے حج حج سے جب کوئی غالب ہو جائے تو حج فلان کہا جاتا ہے۔

تشریح: — قولہ وَقَدْ جَرَتْ الْعَادَةُ: لفظ عادت پر الف لام چونکہ مضاف الیہ کے مؤنث ہے اس لئے ائی حرف تفسیر سے اس کے مضاف الیہ کو واضح کیا گیا۔ خلاصہ یہ کہ چیزوں کو پکارنے میں چونکہ عادت اختصار کا متقاضی ہوتا ہے اور ظاہر ہے موصل الی التصور اور موصل الی التصدیق طویل نام ہے اس لئے مناطفہ نے اختصار کے لئے اول کو معرف و قول شارح کے ساتھ موسوم کیا اور دوم حجت کے ساتھ لیکن اول کو معرف کیساتھ اس لئے موسوم کیا کہ وہ مجہول تصوری کو واضح و واضح کرانا ہے اور قول شارح کے ساتھ اس لئے کہ قول اکثر بمعنی مرکب ہوتا ہے اور مرکب مرادف قول ہے اور شارح

کے ساتھ اس لئے کہ وہ چیزوں کی مائیتوں کی شرح و وضاحت کرتا ہے اور دوم کو حجت کے ساتھ اس لئے
موسوم کیا کہ وہ مشتق ہے ج-ج باب نصریہ سے جو غلبہ کے معنی میں ہے اور حجت چونکہ خصم پر غلبہ کا
سبب ہوتا ہے اس لئے اس کو نسیمۃ البدب باسم السبب کے قبیل سے حجت کیساتھ موسوم کیا گیا
چنانچہ کوئی اگر دعویٰ کرے کہ عالم حادث ہے اور خصم اس کو منع کرے کہ عالم حادث نہیں تو مدعی اپنے
دعویٰ پر یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ عالم متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے لہذا وہ اپنے خصم پر اس طرح
غالب آجاتا ہے کہ عالم واقعہ حادث ہے پس دلیل اپنے خصم پر غلبہ کا سبب قرار پائی ۔

قولہ فلائذ فی الأغلب : مرکب کو مطلق نہیں رکھا گیا بلکہ اس کو اکثر کے ساتھ اس لئے مقید
کیا گیا کہ معروف کی چھ صورتیں ہیں جن میں سے چار صورتوں میں وہ مرکب ہوتا ہے اور دو صورتوں میں
مفرد ؛ کیونکہ حد تمام مرکب ہوتی ہے جیسے حیوان ناطق انسان کے لئے لیکن حد ناقص کبھی مرکب ہوتی ہے
جیسے جسم ناطق انسان کے لئے اور کبھی مفرد جیسے صرف ناطق انسان کے لئے اس کے نزدیک جو حد ناقص
کو صرف فصل سے تعریف کرنا جائز قرار دے اسی طرح رسم تمام مرکب ہوتی ہے جیسے حیوان ضاحک ، انسان
کے لئے لیکن رسم ناقص کبھی مرکب ہوتی ہے جیسے جسم ضاحک ، انسان کے لئے اور کبھی مفرد ہوتی ہے
جیسے صرف ضاحک انسان کے لئے اس کے نزدیک جو رسم ناقص کو صرف خاصہ سے تعریف کرنا
جائز قرار دیتا ہے ۔

وَجِبَ أَنْ يُحْسَنَ تَقْدِيمُ مَبْلَحَاتِ الْأَوَّلِ إِلَى الْمَوْصِلِ إِلَى التَّصَوُّرِ عَلَى مَبْلَحَاتِ الثَّانِي أَيْ
الْمَوْصِلِ إِلَى التَّصَدِّيقِ بِحَسَبِ الْوَضْعِ لِأَنَّ الْمَوْصِلَ إِلَى التَّصَوُّرِ التَّصَوُّرُ أَيْ وَالْمَوْصِلُ إِلَى التَّصَدِّيقِ
التَّصَدِّيقُ وَالْأَوَّلُ مُقَدَّمٌ عَلَى التَّصَدِّيقِ طَبْعًا فَلْيَقْدَمْ عَلَيْهِ وَمَعًا لِيُوَافِقَ الْوَضْعُ
الطَّبْعُ

ترجمہ : _____ اور واجب یعنی مستحسن ہے اول یعنی موصول الی التصور کے مباحث کو مقدم کرنا
دوم یعنی موصول الی التصدیق کے مباحث پر وضع کے اعتبار سے کیونکہ موصول الی التصور تصورات

ہیں اور موصل الی التصدیق، تصدیقات ہیں! اور تصور، تصدیق پر طبع کے اعتبار سے مقدم ہوتا ہے تو چاہیے کہ اس پر وضع کے اعتبار سے مقدم ہوتا کہ وضع موافق طبع ہو جائے۔

تشریح: — قولہ ای یتمن:۔ اس تفسیر سے یہ اشارہ ہے کہ متن میں وجوہ سے مراد وجوہ عرفی ہے جو استحسان کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ منطق کے موضوع دو ہیں ایک موصل الی التصور جس کو معرف و قول شارح کہا جاتا ہے اور دوسرا موصل الی التصدیق جس کو حجت بھی کہا جاتا ہے اور معرف کا وجود چونکہ طبع و حقیقت کے اعتبار سے حجت کے وجود سے پہلے ہوتا ہے اس لئے بہتر ہوا پہلے معرف کو بیان کیا جائے پھر حجت کو تاکہ وضع یعنی ذکر طبع کے موافق ہو جائے کیونکہ مطابقت اگرچہ ضروری نہیں لیکن عقلاء کے نزدیک کار حسن و عمدہ سمجھانا جاتا ہے

قولہ لآن الموصل:۔ موصل الی التصور، تصورات اس لئے ہیں کہ موصل قریب تصور کا حدود رسم ہے ظاہر ہے حدود رسم دونوں از قبیل تصورات ہیں خواہ دونوں مفرد ہوں یا مرکب تفسیری اور موصل بعید تصور کا کلیات خمسہ ہے ظاہر ہے کلیات خمسہ از قبیل تصورات ہیں اور موصل قریب تصدیق کا وہ حجت کے اقسام یعنی قیاس و استقراء و تمثیل ہے جو کہ قضیوں سے مرکب ہیں ظاہر ہے وہ از قبیل تصدیقات ہیں۔

قولہ والموصل الی التصدیق:۔ سوال موضوع و محمول بھی تصدیق کا موصل ہیں لیکن وہ از قبیل تصدیقات نہیں حالانکہ جو تصدیق کا موصل ہے وہ از قبیل تصدیقات ہوتا ہے جو اب تصدیق کا موصل جو از قبیل تصدیقات ہوتا ہے وہ موصل قریب ہے اور ظاہر ہے موضوع و محمول تصدیق کا موصل قریب نہیں بلکہ موصل بعید ہے۔

وَأَيْتُهُمَا قُلْنَا التَّصَوُّرُ مُقَدَّمٌ عَلَى التَّصْدِيقِ طَبْعًا لِأَنَّ التَّقَدُّمَ الطَّبْعِيَّ هُوَ أَنْ يَكُونَ الْمُتَقَدِّمُ
بَحَيْثُ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْمَتَأَخِّرُ وَلَا يَكُونُ عِلَّةً تَامَّةً لَهُ وَالتَّصَوُّرُ كَذَلِكَ لَكِنَّهُ بِالنِّسْبَةِ
إِلَى التَّصْدِيقِ

ترجمہ: — اور بے شک ہم نے کہا کہ تصور مقدم ہے تصدیق پر طبع کے اعتبار سے اس لئے کہ
تقدم طبعی وہ ہے کہ مقدم اس طور پر ہو کہ متاخر اس کا محتاج ہو اور وہ اس کی علت تامہ نہ ہو اور تصور نسبت تصدیق کے اس طرح ہے
تشریح: — قولہ وانما قلنا:۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ تصور طبع کے اعتبار سے تصدیق پر
مقدم ہے؛ جواب یہ کہ تقدم طبعی کہتے ہیں اس تقدم کو کہ مقدم اس طور پر ہو کہ متاخر اس کا محتاج ہو اور
متقدم متاخر کے لئے علت تامہ نہ ہو اور وہ یہاں موجود ہے کہ تصدیق وجود میں تصور کا محتاج ہے کہ
تصدیق تصور کے بغیر وجود میں نہیں آتی کیونکہ تصدیق کے لئے تین تصور کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ گذرا
اور تصور تصدیق کے لئے علت تامہ نہیں ہے اس لئے کہ تصور کے وجود سے ہی تصدیق وجود میں
نہیں آتی جس طرح دو کے لئے ایک کا ہونا ضروری ہے لیکن ایک کے وجود سے ہی دو کا ہونا ضروری نہیں
خیال رہے کہ تقدم کی چار قسمیں ہیں (۱) تقدم ذاتی۔ (۲) تقدم زمانی (۳) تقدم شرفی (۴) تقدم رتبی
تقدم ذاتی ان دو چیزوں کی صفت کو کہتے ہیں کہ جن میں سے ایک اپنے وجود میں دوسری کا محتاج ہو
جیسے نماز پر طہارت کو اور قلم کی حرکت پر ہاتھ کی حرکت کو تقدم ذاتی ہے۔ تقدم زمانی ان دو چیزوں کی
نسبت کو کہتے ہیں کہ ان میں سے ایک سابق ہو دوسری لاحق اور سابق لاحق کے ساتھ جمع نہ ہوسکے جیسے آج
برایام ماضیہ کا تقدم زمانی ہے۔ تقدم شرفی ان دو چیزوں کی نسبت کو کہتے ہیں کہ جن میں سے ایک کو
دوسری پر فضیلت حاصل ہو جیسے جاہل پر عالم کو اور حضرت عمر پر حضرت ابوبکر کو تقدم شرفی ہے۔
تقدم رتبی ان دو چیزوں کی نسبت کو کہتے ہیں کہ جن میں سے ایک کو دوسرے کی نسبت کسی مخصوص چیز
سے زیادہ قرب حاصل ہو جیسے صف اول کو صف ثانی پر۔ مقدمہ کو مسائل پر تقدم رتبی ہے
تقدم رتبی کو تقدم وضعی بھی کہتے ہیں اسی کی ایک قسم تقدم ذکر بھی ہے پھر تقدم ذاتی کی دو قسمیں
ہیں۔ تقدم طبعی۔ تقدم بطنی۔ تقدم طبعی اس تقدم ذاتی کو کہتے ہیں کہ مقدم کے وجود سے متاخر کا وجود
لازم نہ ہو جیسے دو پر ایک کو تقدم طبعی ہے۔ تقدم بطنی اس تقدم ذاتی کو کہتے ہیں کہ مقدم کے وجود
سے متاخر کا وجود لازم ہو جیسے وجود نہار پر طلوع شمس کو تقدم بطنی ہے۔

أَمَّا أَنَّهُ لَيْسَ عِلَّةً لَهُ فَنَظَاهِرٌ وَإِلَّا لَزِمَ مِنْ حُصُولِ التَّصَوُّرِ حُصُولُ التَّصْدِيقِ مَضْرُوبًا

وَجُوبٌ وَجُودِ الْمَعْلُولِ عِنْدَ وَجُودِ الْعِلَّةِ وَأَمَّا أَنَّهُ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ التَّصَدِيقُ فَلَا تَكُنْ كُلُّ تَصَدِيقٍ
لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ ثَلَاثِ تَصَوُّرَاتٍ تَصَوُّرُ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ إِمَّا بَدَائَتَهُ أَوْ بِإِمْرٍ صَادِقٍ عَلَيْهِ وَتَصَوُّرُ
الْمَحْكُومِ بِهِ كَذَلِكَ وَتَصَوُّرُ الْحَكْمِ لِلْعِلْمِ الْأَوَّلِيِّ بِإِمْتِنَاعِ الْحَكْمِ مِنْ جِهَلٍ أَحَدٍ
هَذِهِ التَّصَوُّرَاتُ

ترجمہ۔۔۔۔۔ لیکن تصور کا تصدیق کے لئے علت نہ ہونا ظاہر ہے ورنہ لازم آئیگا کہ تصور کے حصول
سے ہی تصدیق حاصل ہو جائے۔ کیونکہ بدیہی ہے وجود علت کے وقت وجود معلول کا ضروری ہونا اور
لیکن تصدیق تصور کا محتاج اس لئے ہے کہ ہر تصدیق میں تین تصورات کا ہونا ضروری ہے۔ ایک تصور
محکوم علیہ خواہ بذاتہ ہو یا ایسے امر کے واسطے سے کہ اس پر صہادق آئے اور دوسرا تصور محکوم بہ اسی
طرح یعنی بذاتہ ہو یا ایسے امر کے واسطے سے جو کہ اس پر صہادق آئے اور تیسرا تصور حکم کیونکہ جو شخص ان
تینوں تصورات میں سے کسی ایک سے ناواقف ہو اس سے حکم کا امتناع ایک بدیہی امر ہے۔

تشریح:۔۔۔۔۔ قولہ اما نہ:-۔۔۔۔۔ تقدم طبعی کی تعریف میں چونکہ دو امر گذرے ایک محتاج الیہ
المتاخر اور دوسرا ولا یكون علة تامہ اور دونوں محتاج بیان ہیں اس لئے اس عبارت سے اس
کی وضاحت بیان کی جاتی ہے لیکن امر دوم کو پہلے اس لئے بیان کیا گیا کہ اس کی تفسیر مختصر ہے جس کے
لئے ایک تنبیہ کافی ہے اور مختصر بمنزلہ مفرد ہوتا ہے اور ظاہر ہے مفرد کا وجود مرکب سے پہلے ہوتا
ہے اس لئے امر دوم کو پہلے بیان کیا گیا۔

قولہ علة له:-۔۔۔۔۔ وجود تصدیق کے لئے تصور کا علت نہ ہونا اگرچہ ظاہر ہے اس کیلئے
دلیل کی کوئی ضرورت نہیں لیکن تنبیہ ضروری ہے کہ تصور اگر تصدیق کے لئے علت تامہ ہو جائے تو تصور
کے وجود سے ہی تصدیق کا وجود ضروری ہوگا کیونکہ وجود علت تامہ کے وقت وجود معلول کا مختلف
محال ہے بلکہ ایسے وقت معلول کا وجود ضروری والا لازم ہوگا حالانکہ وجود تصور کے وقت تصدیق کا ہونا
کوئی ضروری نہیں چنانچہ ظن و شک کی تقدیر پر تصور موجود ہے لیکن تصدیق نہیں۔

قولہ واما نہ محتاج:-۔۔۔۔۔ یعنی تصدیق اپنے وجود میں تصور کا محتاج اس لئے ہے کہ ہر تصدیق

میں تین تصورات کا ہونا ضروری ہے (خواہ وہ تصدیق کا جزء ہوں یا خارج لازم) جن میں سے ایک تصور محکوم علیہ اور دوسرا تصور محکوم بہ اور تیسرا تصور حکم کیونکہ جو چیز معلوم و متصور نہ ہو اس پر کوئی حکم عائد نہیں ہوتا اس لئے حکم کے لئے ضروری ہے پہلے ان تینوں کو بیان لیا جائے۔

وَفِي هَذَا الْكَلَامِ قَدْ نَبَّهَ عَلَى فَاوَدَ تَيْنِ أَحَدَهُمَا أَنَّ اسْتِدْعَاءَ التَّصْدِيقِ تَصَوُّرُ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ لَيْسَ مَعْنَاهُ أَنَّ اسْتِدْعَاءَ تَصَوُّرِ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ بَكْنِهِ الْحَقِيقَةِ حَتَّى لَوْ لَمْ يَتَصَوَّرْ حَقِيقَةُ الشَّيْءِ لَا مَتْنَعُ الْحُكْمِ عَلَيْهِ بَلْ الْمُرَادُ أَنَّ اسْتِدْعَاءَ تَصَوُّرِ لَوْ بَوَاجِبِهِ مَا أَمَّا بَكْنِهِ حَقِيقَتُهُ أَوْ بِأَمْرِ صَادِقٍ عَلَيْهِ فَإِنَّ مَخْطِئَةً عَلَى أَشْيَاءٍ لَا نَعْرِفُ حَقَائِقَهَا كَأَن حُكْمًا عَلَى وَاجِبِ الْوُجُودِ بِالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَعَلَى شَيْءٍ نَزَاهٍ مِنْ بُعِيدٍ بِأَنَّهُ شَاغِلٌ لِلْمُخَيَّرِ الْمَعِينِ فَلَوْ كَانَ الْحُكْمُ مُسْتَدْعِيًا تَصَوُّرَ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ بَكْنِهِ حَقِيقَتُهُ لَمْ يَصِحَّ مِمَّا امْتَنَاهُ لِهَذَا الْحُكْمِ

ترجمہ۔۔۔۔۔ اور اس کلام میں مصنف نے دو فائدوں پر تنبیہ فرمایا ہے ان میں سے ایک یہ کہ تصدیق تصور محکوم علیہ کو مقتضی ہونے کا یہ معنی نہیں کہ وہ تصور محکوم علیہ بکنہ حقیقہ کو مقتضی ہے یہاں تک کہ اگر حقیقت شئی کا تصور نہ کیا جائے تو اس پر حکم لگانا خیال ہو بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ اس کے تصور بوجہ ما کو مقتضی ہے بکنہ الحقیقہ ہو یا ایسے امر کے ذریعہ جو اس پر صادق ہو کیونکہ ہم ایسی چیزوں پر حکم لگاتے ہیں جن کی حقیقتوں کو نہیں جاننے چنانچہ واجب الوجود پر ہم علم و قدرت کا حکم لگاتے ہیں اور اس شیخ پر حکم لگاتے ہیں جس کو ہم دور سے دیکھتے ہیں اس بات کا کہ وہ معین جگہ کو بھرنے والا ہے۔ پس اگر حکم تصور محکوم علیہ بکنہ حقیقہ کو مقتضی ہوتا تو ہم سے ان احکام کی مثالیں صحیح نہ ہوتیں۔

تشریح:۔۔۔۔۔ قولہ وَفِي هَذَا الْكَلَامِ:۔۔۔ یعنی مصنف نے اپنے کلام تصور محکوم علیہ اما بذاتہ او بامر صادق علیہ اور تصور حکم للعلم الاولیٰ بامتناع الحكم سے دو فائدوں پر تنبیہ فرمایا ہے۔ ایک تصور محکوم علیہ کی تعلیم اما بذاتہ او بامر صادق علیہ سے اور دوسرا او الحكم لامتناع الحكم میں حکم کی تکرار سے قولہ احدهما:۔۔۔ فائدہ اول پر یہ تنبیہ ہے کہ تصور محکوم علیہ جو نہ عام ہے بذاتہ ہو یا

اثر صادق کے ذریعہ اس لئے تصدیق ہو تصور محکوم علیہ کو مقتضی ہے وہ بھی عام ہے اس کا یہ معنی نہیں کہ وہ تصور محکوم علیہ بکنہ حقیقتہ کو مقتضی ہے کہ شئی کا تصور اگر کنہ حقیقت کے ساتھ نہ ہو تو اس پر حکم لگانا محال ہو بلکہ مقصد یہ ہے کہ وہ اس کے تصور بوجہ ما کو مقتضی ہو عام ہے کنہ حقیقت کے ساتھ ہو یا امر صادق کے ذریعہ یہی حال تصور محکوم بہ کا ہے کہ تصدیق اس کے تصور بوجہ ما کو مقتضی ہے عام ہے وہ کنہ حقیقت کے ساتھ ہو یا امر صادق کے ذریعہ یعنی محکوم علیہ کے علاوہ محکوم بہ کا تصور بوجہ کافی ہے ذات کے ذریعہ ہو یا عرضیات کے ذریعہ ۔

قولہ بکنہ حقیقتہ :- تصور شئی کی چار صورتیں ہیں (۱) تصور بالکنہ (۲) تصور بکنہ (۳) تصور بالوجہ (۴) تصور بوجہ ۔ تصور بالکنہ وہ ہے جس میں شئی کو حاصل کرنے کے لئے ذاتیات کو الہ بنایا جائے جیسے انسان کو حیوان ناطق کے ذریعہ حاصل کرنا ۔ تصور بکنہ وہ ہے جس میں نفس شئی عقل میں بذریعہ صورت حاصل ہو ۔ اور تصور بالوجہ وہ ہے جس میں شئی کو عرضیات کے ذریعہ حاصل کیا جائے جیسے انسان کو ضاحک و کاتب کے ذریعہ جانا ۔ تصور بوجہ وہ ہے جس میں شئی کو عرضیات سے حاصل کیا جائے مگر عرضیات کو الہ ہونے سے قطع نظر کیا جائے

قولہ فانا محکم ۔ یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی کہ تصدیق شئی کے تصور بوجہ نا کو کافی ہے دلیل کا خلاصہ یہ کہ شئی کا تصور اگر کنہ حقیقت کے ساتھ ضروری ہو تو ایسی چیزوں پر حکم لگانا صحیح نہ ہو گا جو کنہ حقیقت کیساتھ معلوم نہ ہوں حالانکہ واقع اس کے خلاف ہے کیونکہ واجب الوجود کی حقیقت سے مخلوقات نا آشنا ہیں لیکن اس پر علم و قدرت وغیرہ کا حکم لگایا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے واجب الوجود عالم وقادر و حافظ وغیرہ ۔ اسی طرح اس شکل پر حکم لگایا جاتا ہے جو دور سے نظر آتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے الشیء المرئی موجود ۔ قائم و ہائسل وغیرہ وغیرہ ۔

قولہ فلو کان :- یعنی اگر حکم کے لئے تصور محکوم بہ کنہ حقیقت کے ساتھ ضروری ہو تو واللہ عالم کہنا محال ہونا چاہیے اس لئے کہ اس میں محکوم علیہ اللہ اسم بجلالت ہے جس کی حقیقت کا تصور ناممکن ہے اسی طرح محکوم بہ یعنی عالم کا تصور بھی ناممکن ہے اس لئے کہ حکماء کے نزدیک مفات

واجب الوجود عین ذات باری تعالیٰ ہے اور جب اس کی ذات کا تصور کنسہ حقیقت کے ساتھ محال ہے تو صفت علم جو عین ذات باری تعالیٰ ہے اس کی حقیقت کا تصور بھی محال ہوگا جب کہ اللہ عالم کتنا محال نہیں ہے۔ پتہ چلا کہ حکم کے لئے محکوم علیہ و محکوم بہ کا تصور بوجہ بتائی کافی ہے۔ خیال رہے کہ تصدیق کے بجائے یہاں پر حکم بیان کیا گیا اس کی وجہ غالباً یہ اشارہ کرنا ہے کہ مناطقہ کے نزدیک تعبیر میں دونوں برابر ہیں یا یہ کہ ماقبل میں جو تصدیق ہے اس سے مراد حکم ہے یا یہ کہ تصورات کا مقتضی حقیقت حکم ہی ہے تصدیق نہیں۔

وَتَانِيَهُمَا أَنَّ الْحُكْمَ فِيمَا بَيْنَهُمَا مَقُولٌ بِالْإِشْتِرَاقِ عَلَى مَعْنَيْنِ أَحَدُهُمَا النِّسْبَةُ الْإِيجَابِيَّةُ وَالسَّلْبِيَّةُ الْمَتَصَوِّرَةُ بَيْنَ شَيْئَيْنِ وَتَانِيَهُمَا الْإِقَاعُ تِلْكَ النِّسْبَةُ الْإِيجَابِيَّةُ أَوْ اشْتِرَاقُهُمَا فَغْنَى بِالْحُكْمِ حَيْثُ حُكِمَ بِأَنَّهُ لَا بُدَّ فِي التَّصْدِيقِ مِنْ تَصَوُّرِ الْحُكْمِ النِّسْبَةِ الْإِيجَابِيَّةِ وَالسَّلْبِيَّةِ وَحَيْثُ قَالَ لِمَتَنَاعِ الْحُكْمِ مَعْنَى جَهْلِ الْإِقَاعِ النِّسْبَةِ أَوْ انْتِزَاعِهَا تَنِيَهُمَا عَلَى تَغَايُرِ مَعْنَى الْحُكْمِ وَالْأَفَانِ كَانَ الْمُرَادُ بِهِ النِّسْبَةُ الْإِيجَابِيَّةُ فِي الْمَوْضِعَيْنِ كَمَا يَكُنْ لِقَوْلِهِ لِمَتَنَاعِ الْحُكْمِ مَعْنَى جَهْلِ أَحَدِ هَذِهِ الْأُمُورِ مَعْنَى أَوْ الْإِقَاعِ النِّسْبَةِ فِيهِمَا فَيَلْزَمُ اسْتِدْعَاءُ التَّصْدِيقِ تَصَوُّرَ الْإِقَاعِ وَهُوَ بَاطِلٌ لِأَنَّا إِذَا أَذْكَرْنَا أَنَّ النِّسْبَةَ وَاقِعَةٌ أَوْ لَيْسَتْ بِوَاقِعَةٍ يَحْصُلُ التَّصْدِيقُ وَتَيَوَّقُفٌ حُصُولُهُ عَلَى تَصَوُّرِ ذَلِكَ

الْإِذْكَرِ الْكَافِي

ترجمہ: — اور دوسرا فائدہ یہ ہے کہ حکم منطقیوں کی اصطلاح میں بطور اشتراک دو معنوں پر بولا جاتا ہے ان میں سے ایک نسبت ایجابیہ و سلبیہ ہے جو دو چیزوں کے درمیان متصور ہوتی ہے اور دوسرا اس نسبت ایجابیہ کا ایقاع یا انتزاع ہے پس حکم سے مراد اس مقام میں جہاں مصنف نے فرمایا لا بد فی التصدیق من تصور الحكم نسبت ایجابیہ یا سلبیہ ہے اور جس جگہ مصنف نے فرمایا لا متناع الحكم من جهل، حکم سے مراد ایقاع نسبت اور انتزاع نسبت ہے تنبیہ کرتے ہوئے حکم کے معنی کے

منایر ہونے پر در نہ اگر حکم سے مراد دونوں جگہ نسبت ایجابیہ ہو تو مصنف کے قول لامتناع الحكم من
جہل احد ہندہ الامور کا کوئی معنی نہ ہوگا یا اگر دونوں جگہ حکم سے مراد ایقاع نسبت ہے تو لازم آئے گا کہ
تصدیق تصور ایقاع کا مقتضی ہو اور یہ باطل ہے اس لئے کہ جب ہم ادراک کریں کہ نسبت واقع ہے
یا واقع نہیں تو تصدیق حاصل ہو جائیگی اور اس کا حصول اس ادراک کے تصور پر موقوف نہ ہوگا۔

تشریح: قولہ وتانیہما:۔ مصنف کے کلام میں دوسرا اس فائدہ پر تنبیہ ہے کہ حکم
منطقیوں کی اصطلاح میں اشتراک لفظی کے طور پر دو معنوں پر بولا جاتا ہے جن میں سے ایک نسبت
ایجابیہ و سلبیہ ہے جو دو چیزوں کے درمیان تصور ہوتی ہے دوسرا اس نسبت ایجابیہ و سلبیہ
کا ایقاع یا انتزاع ہے پس مصنف نے عبارت میں چونکہ دو جگہ حکم استعمال کیا ہے۔ اس لئے لابد
فی التصدیق من تصور الحكم میں حکم سے مراد نسبت ایجابیہ و سلبیہ ہوگی اور لامتناع الحكم من جہل میں
حکم سے مراد ایقاع نسبت یا انتزاع نسبت ہوگی کیونکہ اگر دونوں جگہ نسبت ایجابیہ و سلبیہ ہو تو مصنف
کے قول لامتناع الحكم من جہل احد ہندہ الامور کا کوئی مطلب نہ ہوگا کیونکہ متن میں حکم اگر محکوم علیہ معطوف
ہو تو عبارت یہ ہوگی فی التصدیق من تصور الحكم ای النسبة الحكمية لامتناع النسبة الحكمية فی الواقع
بدون تصور ہا اور یہ باطل ہے اس لئے کہ نسبت حکمیہ کا تحقق اس کے تصور پر موقوف نہیں ہوتا
ہے اور اگر حکم معطوف ہو تصور محکوم علیہ پر تو عبارت یہ ہوگی لابد فی التصدیق من الحكم ای النسبة
الحکمية لامتناع النسبة الحكمية فی الواقع بدون تصور النسبة الحكمية ظاہر ہے یہ بھی فاسد ہے
اس لئے کہ نسبت قضیہ میں معتبر ہے تصدیق میں نہیں اور اگر حکم سے مراد دونوں جگہ ایقاع نسبت
ہو تو لازم آئے گا کہ تصدیق تصور ایقاع کو مقتضی ہو حالانکہ یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ قضیہ میں
جب یہ ادراک کیا جائے کہ نسبت واقع یا واقع نہیں تو اس سے تصدیق حاصل ہو جائے گی اور اس کا
حصول اس ادراک کے تصور پر موقوف نہیں رہتا ہے۔

قولہ ایقاع تلك النسبة:۔ ان دو کے علاوہ تیسری صورت یہ کہ حکم اول سے مراد ایقاع ہے
اور حکم دوم سے مراد نسبت حکمیہ ہے۔ شرح میں اس کو اس لئے بیان نہیں کیا گیا کہ اس تقدیر پر

یہ لازم آئے گا کہ تصور الیقاع تصدیق کا موقوف علیہ ہو جو باطل ہے
 قولہ النسبة الایجابیہ :- یہ خبر ہے کان فعل ناقص کی اور اس کا اسم المراد ہے اور لفظ بہ میں
 ضمیر مجرور کا مرجع کم ہے اور نسبت الایجابیہ کے بجائے یہاں نسبت حکمیہ کہنا چاہیے کیونکہ حکم بمعنی نسبت الایجابیہ
 نہیں بلکہ نسبت حکمیہ ہے جو نسبت حکمیہ و سلبیہ دونوں کو شامل ہے۔ اور الیقاع النسبة معطوف ہے
 نسبت الایجابیہ پر اور فیہا میں ضمیر تنبیہ کا مرجع موضعین ہے۔
 قولہ لم یکن :- یہ خبر ہے ان کان المراد فعل شرط کی اور لم یکن اہل میں لم یکن تھا۔ و او کیوں
 کا لم کی وجہ سے حذف ہو گیا اس کا اسم لفظ معنی ہے جو بقولہ الامتناع الحکم من جہل احد ہذہ الامور کے
 بعد واقع ہے معنی یہاں بمعنی مطلب ہے یا اس کی صفت لفظی صحیح ہے جو حذف ہے۔ معنی کی نفی
 یہاں اس لئے کی گئی کہ اس کا فساد ظاہر ہے۔

فَإِنْ قُلْتَ هَذَا إِنَّمَا يُتَمَادُّ إِذَا كَانَ الْحُكْمُ إِدْرَاكًا أَمَّا إِذَا كَانَ فِعْلًا فَالتَّصَدِيقُ يُتَدَرِّجُ تَصَوُّرُ
 الْحُكْمِ لِأَنَّهُ فِعْلٌ مِنْ الْأَفْعَالِ الْاِخْتِيَارِيَةِ لِلنَّفْسِ وَالْأَفْعَالُ الْاِخْتِيَارِيَةُ إِنَّمَا تَصْدُرُ عَنْهَا
 بَعْدَ شَعُورٍ هَابِهَا وَالْقَصْدُ إِلَى اِمْتِدَادِهَا فَوُضِعَ الْحُكْمُ مُوقُوفٌ عَلَى تَصَوُّرٍ وَحُصُولِ
 التَّصَدِيقِ مُوقُوفٌ عَلَى حُصُولِ الْحُكْمِ فَحُصُولُ التَّصَدِيقِ مُوقُوفٌ عَلَى تَصَوُّرِ الْحُكْمِ عَلَى
 أَنَّ الْمَصْنَفَ فِي شَرْحِهِ لِلْمُخَصَّصِ مَرَّجَ بِهِ وَجَعَلَهُ شَرْطًا لِأَجْزَاءِ التَّصَدِيقِ حَتَّى لَا يَزِيدَ
 أَجْزَاءُ التَّصَدِيقِ عَلَى أَرْبَعَةٍ

ترجمہ :- پس اگر آپ اعتراض کریں کہ یہ اس وقت تام ہوگا جب کہ حکم ادراک ہو لیکن اگر فعل
 ہو تو تصدیق تصور حکم کو مقتضی ہوگی کیونکہ حکم فعل ہے نفس کے افعال اختیاریہ میں سے اور افعال اختیاریہ
 نفس سے صادر ہوتے ہیں ان کا نفس کے شعور کرنے اور نفس کے صادر کرنے کے ارادہ کے بعد تو حصول
 حکم اس کے تصور پر موقوف ہے اور حصول تصدیق حصول حکم پر موقوف ہے لہذا حصول تصدیق

تصور حکم پر موقوف ہے علاوہ ازیں مصنف نے خود اپنی شرح ملخص میں اس کی صراحت کی ہے اور تصدیق کے لئے اس کو شرط قرار دیا ہے نہ کہ جزء تاکہ اجزاء تصدیق چار سے زیادہ نہ ہوں۔

تشریح: قولہ فان قلت: یہ اعتراض ہے دلیل مذکور پر کہ دونوں جگہ حکم سے مراد ایقاع نسبت لینے کی تقدیر پر تصدیق کا تصور ایقاع پر موقوف ہونا اس وقت باطل ہے جب کہ تصدیق کو از قسم ادراک کہا جائے جیسا کہ جمہور حکماء کا مذہب ہے کہ اس تقدیر پر تصدیق کا ادراک نسبت کے ادراک پر موقوف ہونا لازم آتا ہے جو باطل ہے لیکن اگر تصدیق کو نفس کا فعل مانا جائے جیسا کہ محققین کا قول ہے تو یہ چونکہ نفس کا فعل اختیاری ہے اور ہر فعل اختیاری کا وجود اس کے علم پر موقوف ہوتا ہے لہذا تصدیق کے موقوف بر ادراک ایقاع ہونے میں کوئی نقص لازم نہیں آتا خلاصہ یہ کہ دونوں جگہ حکم سے مراد ایقاع ہونے کی تقدیر پر تصدیق تصور حکم کا مقتضی ہوگی وہ یوں حصول تصدیق موقوف علی حصول حکم و حصول حکم موقوف علی تصور حکم حصول تصدیق موقوف علی تصور حکم۔

قولہ فحصل: شکل اول کی یہ ضرب اول ہے اگرچہ اس کا صغریٰ بعد میں مذکور ہے اور کبریٰ پہلے جب کہ برعکس یوں ہونا چاہیے یعنی حصول تصدیق موقوف علی حصول حکم و حصول حکم موقوف علی تصور حکم۔

قولہ علی ان المصنف: اعتراض مذکور کی یہ دوسری دلیل ہے جس کا خلاصہ یہ کہ قطبی جو تشریح ہے اس کے متن شمشیعہ کا مصنف نجم الدین عمر نے کتاب ملخص کی شرح میں یہ تصریح فرمائی ہے کہ تصدیق کے لئے حکم کا تصور شرط اور موقوف علیہ ہے جزء نہیں کیونکہ اگر جزء ہو تو اجزاء تصدیق چار سے زائد ہو جائیں گے۔

فَنَقُولُ قَوْلَهُ لَأنَّ كُلَّ تَصْدِيقٍ لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ تَصَوُّرِ الْحُكْمِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ تَصَوُّرَ الْحُكْمِ جُزْءٌ مِنْ أَجْزَاءِ التَّصْدِيقِ فَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ بِالِإِقَاعِ النَّسْبَةِ فِي الْمَوْضِعَيْنِ لَزَادَ أَجْزَاءُ التَّصْدِيقِ عَلَى أَرْبَعَةٍ وَهُوَ مُصَرَّحٌ بِخِلَافِهِ قَالَ الْأَمَامُ فِي الْمُلَخَّصِ كُلَّ تَصْدِيقٍ لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ ثَلَاثِ تَصَوُّرَاتٍ تَصَوُّرِ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ وَبِهِ وَالْحُكْمِ

ترجمہ: — تو ہم جواب میں کہیں گے مصنف کا قول کل تصدیق لا بد فیہ من تصور الحکم اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ تصور حکم اجزاء تصدیق میں سے ایک جزء ہے تو اگر دونوں جگہ ایقاع نسبت مراد ہو تو اجزاء تصدیق چار پر زائد ہو جائیں گے حالانکہ مصنف نے اس کے خلاف تصریح کی ہے۔ امام رازی نے اپنی کتاب ملخص میں کہا ہے کہ ہر تصدیق میں تین تصورات کا ہونا ضروری ہے تصور محکوم علیہ اور تصور محکوم بہ اور تصور حکم۔

تشریح — قولہ فنقول:۔ یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا کہ حکم سے مراد اگر دونوں جگہ ایقاع نسبت ہو تو مصنف کے قول لا بد فیہ من تصور الحکم سے یہ لازم آئے گا کہ اجزاء تصدیق چار سے زائد ہو جائیں گے یعنی تصور موضوع۔ تصور محمول۔ تصور نسبت تامہ حکم بمعنی ایقاع اور تصور حکم۔ کیونکہ وہ اس امر پر دال ہے کہ تصور حکم جزء تصدیق ہے حالانکہ مصنف نے شرح ملخص میں اس کے خلاف تصریح کر دی ہے۔

قولہ قال الامام:۔ اس عبارت سے بظاہر مصنف کے قول کی تائید ہے کیونکہ مصنف کا قول کل تصدیق لا بد فیہ من تصور الحکم میں تصور حکم سے خبر ہونے پر دلالت کرتا ہے جس طرح امام کا قول ملخص میں کل تصدیق لا بد فیہ من ثلاث تصورات تصور المحکوم علیہ و بہ والحکم جزء ہونے پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اس کی دلالت اگر جزء ہونے پر نہ ہوتی تو ثلاث تصورات نہیں کہا جاتا اس لئے کہ امام کے نزدیک حکم بمعنی ایقاع و اذعان فعل اختیاری ہے اور فعل اختیاری تصور کے بعد ہی سرزد ہوتا ہے لہذا تصدیق کے لئے تصور حکم ضروری ہوا لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام کے قول کو نقل کرنے سے شارح کا مقصد فنقول الخ پر قیل فرق ما بین الخ سے اعتراض کر کے اس کا دفعیہ کرنا ہے گویا اس قول سے آنے والے اعتراض کی تمہید مقصود ہے۔

قِيلَ فَرَقَ مَا بَيْنَ قَوْلِهِ وَقَوْلِ الْمَصْنُفِ هَهُنَا لِأَنَّ الْحُكْمَ فِيمَا قَالَهُ الْإِمَامُ تَصَوُّرُ الْحَالَةِ
بِخِلَافِ مَا قَالَهُ الْمَصْنُفُ فَإِنَّهُ يُجَوِّزُ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ وَالْحُكْمُ مُعْطُوفًا عَلَى تَصَوُّرِ الشَّيْءِ
عَلَيْهِ فَجَزَا لَا يَكُونُ تَصَوُّرًا كَأَنَّهُ قَالَ وَلَا بَدَّ فِي التَّصْدِيقِ مِنَ الْحُكْمِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْهُ

اَنْ يَكُونَ تَصَوُّرًا وَاَنْ يَكُونَ مَعْطُوفًا عَلَى الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ فَحِ يَكُونُ تَصَوُّرًا

ترجمہ: — کہا گیا ہے کہ امام کے قول اور مصنف کے قول میں فرق ہے اس لئے کہ حکم امام کے قول میں لائحہ تصور ہے برخلاف مصنف کے قول کے کہ جائز ہے مصنف کا قول والحکم تصور محکوم علیہ پر بھی معطوف ہو پس اس وقت حکم تصور نہ ہوگا گویا مصنف نے فرمایا والابد فی التصدیق من المحکم جس سے تصدیق میں حکم کا تصور ہونا لازم نہیں آتا اور جائز ہے والحکم محکوم علیہ پر بھی معطوف ہو پس اس وقت حکم تصور ہوگا۔

تشریح: — قولہ قیل فرق: اس عبارت سے فنقول الخ پر اعتراض وارد ہے کہ مصنف کی تائید میں جو امام کا قول پیش کیا گیا ہے درست نہیں ہے اس لئے کہ امام کے قول اور مصنف کے قول میں فرق ہے اور وہ یہ کہ امام کے قول میں المحکم کا عطف المحکوم علیہ پر ہے اور حکم کا تصور ہونا متعین ہے۔ گویا اس میں یہ تصریح ہے کہ تصدیق میں معتبر تصور حکم ہے نفس حکم نہیں لہذا حکم اگر بمعنی ایقاع ہو تو تصدیق کے اجزاء چار سے زائد ہو جائیں گے برخلاف مصنف کے قول کہ اس میں دو احتمال ہیں۔ اول یہ کہ المحکم کا عطف تصور المحکوم علیہ پر ہو اور معنی یہ ہو لا بد فیہ من المحکم۔ اس تقدیر پر حکم سے مراد اگر ایقاع و انتزاع نسبت ہو تو کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی اس لئے کہ اس تقدیر پر جزء تصدیق نفس حکم ہو انکہ تصور حکم۔ تو اجزاء تصدیق چار سے زائد نہ ہوئے دوسرا احتمال یہ کہ المحکم کا عطف محکوم علیہ پر ہو اور معنی یہ ہو لا بد فیہ من تصور المحکم، اس تقدیر پر وہ خرابی لائحہ لازم آئے گی جو تصدیق کے اجزاء اربعہ پر زائد ہونے پر بیان کی جاتی ہے۔

قولہ لائحہ لفظ محال بفتح میم باب نصر نیز سے مصدر بھی ہے جو ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونے کے معنی میں آتا ہے اور وہ لا کا اسم ہے جو نکرہ مفردہ ہونے کی وجہ سے مبنی بر فتح ہے اس تقدیر پر اس کا معنی ضروری و لا بدی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے لائحہ من الامر ضروری اس میں کوئی شک نہیں۔

وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ قَوْلَهُ وَالْحُكْمُ لَوْ كَانَ مَعْطُوفًا عَلَى تَصَوُّرِ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ وَلَا يَكُونُ الْحُكْمُ مَتَّصِرًا
 نَوَجِبُ أَنْ يَقُولَ لَا مَتْنَاعَ الْحُكْمِ مِمَّنْ جَهْلُ أَحَدٍ هَذَيْنِ الْأُمْرَيْنِ وَلَوْ مَتَّحَ حُكْمُ قَوْلِهِ أَحَدٌ
 هَذَا الْأَمْرَيْنِ عَلَى هَذَا الظَّهَرِ الْفَسَادُ مِنْ وَجْهِ آخَرٍ وَلَهُوَ أَنَّ الْأَمْرَيْنِ مِنْ ذَلِكَ اسْتِدْعَاءُ
 التَّصْدِيقِ تَصَوُّرِ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ وَبِهِ وَالْمَدْعَى اسْتِدْعَاءُ التَّصْدِيقِ التَّصَوُّرَيْنِ وَالْحُكْمُ
 فَلَا يَكُونُ الدَّلِيلُ وَارِدًا عَلَى الدَّعْوَى وَالْيَضَاءُ ذِكْرُ الْحُكْمِ يَكُونُ حَاسِدًا كَأِذَا الْمَطْلُوبُ بَيَانُ
 تَقْدِيمِ التَّصَوُّرِ عَلَى التَّصْدِيقِ طَبْعًا وَالْحُكْمُ إِذَا لَمْ يَكُنْ تَصَوُّرًا لَمْ يَكُنْ لَهُ دَخْلٌ فِي ذَلِكَ

ترجمہ : _____ اور اس قیل میں نظر ہے کیونکہ مصنف کا قول وال حکم اگر تصور محکوم علیہ پر معطوف
 ہو اور حکم تصور نہ ہو تو مصنف کو یہ کہنا ضروری تھا لا متناع الحکم من جہل احد ہدین الامرین یعنی حکم
 متنع ہے اس شخص سے جو ان دونوں اموروں سے واقف نہ ہو اور اگر مصنف کے قول احد ہدہ الامور
 کو ہدین الامرین پر محمول کرنا صحیح ہو تو فساد دوسرے طریقہ سے ظاہر ہو گا اور وہ یہ کہ اس سے یہ لازم
 آئے گا کہ تصدیق تصور محکوم علیہ اور تصور محکوم بہ کو مقتضی ہو حالانکہ مدعی یہ ہے کہ تصدیق ان
 دونوں کے تصور اور حکم کا مقتضی ہے پس دلیل دعویٰ پر وارد نہ رہے گی اور نیز اس وقت حکم کا ذکر لغو
 ہو جائے گا اس لئے کہ مقصود تصدیق پر تصور کے تقدم طبعی کو بیان کرنا ہے ۔ اور حکم جب کہ تصور ہی
 نہ ہو تو اس میں اس کا کچھ دخل بھی نہ ہوا ۔

تشریح : _____ قولہ وفیہ نظر :۔ اعتراض مذکور محل نظر ہے یعنی مذکورہ بالا عبارت بخوان
 یوں قولہ وال حکم معطوفاً علی تصور المحکوم علیہ درست نہیں ہے اس لئے کہ الحکم کا عطف تصور المحکوم
 علیہ پر نہیں ہے کیونکہ دلیل میں لا متناع الحکم من جہل احد ہدہ الامور میں امور کو بصیغہ جمع لکھا گیا ہے
 جو کم سے کم تین پر دلالت کرتا ہے اور تین پر دلالت اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ الحکم کا عطف المحکوم
 علیہ پر ہو اور حکم سے مراد نسبت تامہ ہو کیونکہ عطف اگر تصور المحکوم علیہ پر ہو صرف دو تصور ایک
 محکوم علیہ اور دوسرا محکوم بہ کا تصور ہونا لازم آئے گا پس اس وقت لا متناع الحکم من جہل احد ہدین
 الامرین کو تنبیہ کے ساتھ کہنا ضروری ہے جب کہ ہدہ الامور صیغہ جمع کے ساتھ لکھا گیا ہے ۔

تولعہ ولو صح :- یعنی اعتراض مذکور کے جواب میں کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ اس فن میں چونکہ جمع کا صیغہ مافوق الواحد پر بولا جاتا ہے اس لئے یہاں بھی احد بذہ الامور سے مراد احد بذہ الامرین ہے لہذا اس حکم سے مراد تصور احکم ہونے کا قرینہ نہ ہو بلکہ ممکن ہے حکم سے مراد ایقاع نسبت ہو مگر یہ جواب اس طرح رد کیا جائے گا کہ اس تقدیر پر تصدیق کا صرف دو تصوروں کو مقتضی ہونا لازم آئے گا یعنی اس طرح رد کیا جائے گا کہ اس تقدیر پر تصدیق کا تصورات ثلاثہ کے مقتضی ہونے کو بیان کرنا ہے یعنی محکوم علیہ محکوم بہ اور نسبت تمامہ کے تصور کو ایس اس تقدیر پر مطلوب ثابت نہ ہوگا۔ بلکہ دوسری خبری یہ لازم آئے گی کہ حکم کا ذکر بیکار ہو جائے گا اس لئے کہ مقصود تصدیق پر تصور کے تقدم طبعی کو بیان کرنا ہے اور جب حکم تصور ہی نہیں تو اس مطلوب میں حکم کا کوئی دخل بھی نہ ہوگا برخلاف اس تقدیر پر جب کہ موضع اول میں حکم سے مراد نسبت تمامہ اور موضع دوم میں ایقاع نسبت ہو تو حکم کا ذکر بیکار نہ ہوگا۔

قَالَ وَأَمَّا الْمَقَالَاتُ فثَلَاثُ وَالْمَقَالَةُ الْأُولَى فِي الْمَفْرَدَاتِ وَفِيهَا أَرْبَعَةُ فُصُولٍ الْفُصْلُ الْأَوَّلُ فِي الْأَلْفَاظِ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى بِتَوْسِطِ الْوَضْعِ لَهُ مُطَابَقَةٌ كَدَلَالَةِ الْإِنْسَانِ عَلَى الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ وَبِتَوْسِطِهِ لِمَا دَخَلَ فِيهِ ذَلِكَ الْمَعْنَى تَضَمُّنٌ كَدَلَالَتِهِ عَلَى الْحَيَوَانِ أَوْ عَلَى النَّاطِقِ فَقَطْ وَبِتَوْسِطِهِ لِمَا خَرَجَ عَنْهُ التَّزَامُّ كَدَلَالَتِهِ عَلَى قَابِلِ الْعِلْمِ وَصُعْلَةِ الْكِتَابَةِ

ترجمہ :- مصنف نے فرمایا اور لیکن مقالات تو وہ تین ہیں پہلا مقالہ مفردات کے بیان میں اور اس میں چار فصلیں ہیں پہلی فصل الفاظ کے بیان میں۔ لفظ کی دلالت معنی پر ماوضع لہ کے توسط سے مطابقت ہے جیسے انسان کی دلالت حیوانِ ناطق پر اور اس کے توسط سے اس معنی کے لئے جو اس میں داخل ہے تضمن ہے جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان یا صرف ناطق پر اور اس کے توسط سے اس معنی کے لئے جو اس سے خارج ہیں التزام ہے جیسے انسان کی دلالت قابلِ علم اور صنعت کثابت پر۔

تشریح :- بیانہ واما المقالات :- رسالہ شمیہ جو متن ہے وہ ایک مقدمہ اور تین مقالے

اور ایک خاتمہ پر مرتب ہے۔ مقدمہ ماہیات منطق اور بیان حاجت الیہ اور موضوع منطق پر شامل ہے اور جب ان تینوں کا بیان تفصیل سے گذر چکا تو اب مقالات کو بیان کیا جاتا ہے کہ وہ تین ہیں پہلا مقالہ مفردات کے بیان کے میں اور دوسرا قضایا اور ان کے احکام کے بیان میں اور تیسرا قیاس کے بیان میں لیکن پہلا مقالہ جو مفردات کے بیان میں ہے اس میں چار فصلیں ہیں پہلی فصل الفاظ کے بیان میں اور دوسری فصل معانی مفردہ کے بیان میں اور تیسری فصل مباحث کلی و جزئی کے بیان میں اور چوتھی فصل تعریفات کے بیان میں۔

پچانہ دلالت اللفظ: دلالت کی چھ قسموں میں سے یہاں صرف اس کی ایک قسم دلالت لفظیہ وضعیہ کے اقسام کو بیان کیا جاتا ہے کہ اس کی تین قسمیں ہیں دلالت مطابقی - تصنی - التزامی اس لئے کہ لفظ کی دلالت اگر ماضی کے توسط سے ہے تو مطابقی ہے جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر اور لفظ کی دلالت اگر اس امر کے توسط سے اس معنی کے لئے ہے جو اس میں داخل ہے تو تصنی ہے جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان یا صرف ناطق پر اور لفظ کی دلالت اس امر کے توسط سے اس معنی کے لئے ہے جو اس سے خارج ہے تو التزامی ہے جیسے انسان کی دلالت قابل علم اور صنعت کثابت پر

أَقُولُ لَا شُغْلَ لِلْمَنْطِقِيِّ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَنْطِقِيٌّ بِأَلْفَاظٍ فَإِنَّهُ يُبْحَثُ عَنِ الْقَوْلِ الشَّارِحِ وَالْحُجَّةِ وَكَيْفِيَّةِ تَرْتِيبِهِمَا وَهَوَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الْأَلْفَاظِ فَإِنَّ مَا يُؤْصِلُ إِلَى التَّصَوُّرِ لَيْسَ لَفْظُ الْجَنْسِ وَالْفَصْلُ بَلْ مَعْنَاهُمَا وَكَذَلِكَ مَا يُؤْصِلُ إِلَى التَّصَدُّقِ مَفْهُومَاتِ الْقَضَايَا لَا الْأَلْفَاظُ هَا وَلَكِنْ لَمَّا تَوَقَّفَ إِفَادَةُ الْمَعْنَى وَاسْتِفَادَتُهَا عَلَى الْأَلْفَاظِ صَارَ النَّظَرُ فِيهَا مَقْصُودًا بِالْعَرَضِ وَبِالْمَقْصِدِ الشَّائِنِ وَلَكِنْ كَانَ النَّظَرُ فِيهَا مِنْ حَيْثُ انْتِهَادُ لَانْكِ الْمَعْنَى قَدْ مَرَّ الْكَلَامُ فِي الدَّلَالَةِ

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ منطقی کو الفاظ سے کوئی سروکار نہیں اس حیثیت سے کہ وہ منطقی ہے کیونکہ منطقی قول شارح اور بحث اور ان دونوں کی کیفیت ترتیب سے بحث کرتا ہے اور وہ الفاظ پر

موقوف نہیں کیونکہ تصور کا موصول ہے وہ لفظ جنس و فصل نہیں بلکہ ان دونوں کے معنی ہیں اسی طرح جو تصدیق کا موصول ہے وہ قضایا کے مفہومات ہیں ان کے الفاظ نہیں اور لیکن جب کہ معانی کا افادہ و استفادہ الفاظ پر موقوف ہے تو الفاظ میں نظر مقصود بالعرض اور بالقصد الثانی ہوئی اور جب الفاظ میں نظر اس حیثیت سے ہے کہ وہ معانی کے دلائل ہیں تو کلام کو دلالت کے بیان میں مقدم کیا گیا۔

تشریح — قولہ لَا شَغْلَ :- اس عبارت سے اس وہم کا ازالہ کیا گیا ہے کہ الفاظ نہ بحث بھی مقصود بالذات ہے کیونکہ وہ بھی مقالہ اولیٰ میں مذکور ہے اور مقالہ میں اسی کو بیان کیا جاتا ہے جو مقصود بالذات ہو۔ حاصل ازالہ یہ کہ منطقی کو منطقی ہونے کی حیثیت سے الفاظ سے کوئی سروکار نہیں ہے کیونکہ وہ قول شارح و جہت اور ان دونوں کی کیفیت ترکیب سے بحث کرتا ہے اور وہ تمام الفاظ پر موقوف نہیں کیونکہ جو تصور کا موصول ہے وہ لفظ جنس و فصل نہیں بلکہ ان کے معنی ہیں اسی طرح جو تصدیق کا موصول ہے وہ فیضوں کے مفہومات ہیں ان کے الفاظ نہیں لیکن چونکہ دوسروں کو فائدہ پہنچانا اور دوسروں سے فائدہ حاصل کرنا الفاظ کے بغیر نہیں ہوتا ہے اس لئے منطقی الفاظ سے بحث کرتا ہے لہذا الفاظ پر اس کی نظر مقصود بالعرض اور قصد ثانی کے طور پر ہے۔ مقصود بالذات اور قصد اول کے طور پر نہیں! اور الفاظ کو معانی کے ساتھ چونکہ کافی التہال ہے اس لئے بحث الفاظ کو مقالہ اولیٰ میں بیان کیا گیا ہے۔

قولہ مِنْ حَيْثُ هُوَ :- اس میں حیثیت کا اعتبار اس لئے کیا گیا ہے کہ منطقی جب نحوی بھی ہو اس کو الفاظ سے کام ہے لیکن اس حیثیت سے کہ وہ نحوی ہے اس حیثیت سے نہیں کہ وہ منطقی ہے قولہ لَكِنْ لَّمَّا تَوَقَّفَ :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ منطقی کو جب الفاظ سے کوئی کام نہیں تو وہ اس کی بحث کیوں کرتا ہے؟ جواب یہ کہ اس کی بحث وہ اس لئے کرتا ہے کہ اس کے ذریعہ افادہ و استفادہ یعنی دوسروں کو فائدہ پہنچانا یا دوسروں سے فائدہ حاصل کرنا چونکہ الفاظ کے بغیر ناممکن ہے اس لئے منطقی الفاظ سے بحث کرتا ہے لہذا الفاظ کی طرف ان کی نظر بالعرض اور بالقصد الثانی ہے بالذات و بالقصد الاول نہیں۔ سوال افادہ یا استفادہ جس طرح الفاظ سے ہوتا ہے اسی طرح کتابت و اشارہ سے بھی الفاظ کی طرح کتابت و اشارہ کی بحث کو بھی بیان کرنا چاہیئے ۱ جواب

کتابت و اشارہ سے بھی اگرچہ افادہ یا استفادہ ہوتا ہے لیکن چونکہ ان کے اندر کافی دشواریاں ہوتی ہیں اس لئے ان کو بیان نہیں کیا گیا اور حدس سے بھی اگرچہ علماء اشراقین کے نزدیک افادہ یا استفادہ ہوتا ہے لیکن وہ چونکہ صرف ایک جماعت کے ساتھ خاص ہے جبکہ مسائل منطق کی وضع تمام لوگوں کے فائدے کے لئے ہوتی ہے اس لئے اس کو بھی بیان نہیں کیا گیا۔

قولہ ولما كان النظر۔ یہ بھی جواب ہے اس سوال کا کہ بحث الفاظ کی وجہ تو معلوم ہو گئی لیکن بحث دلالت کی وجہ معلوم نہ ہو سکی۔ اس کو بحث الفاظ سے پہلے کیوں بیان کی جاتی ہے؟ جواب یہ کہ افادہ یا استفادہ بغیر دلالت کے ناممکن ہے کیونکہ الفاظ اگر معانی پر دلالت نہ کرے تو وہ اپنے دل کی باتوں کو ظاہر کرنے سے مجبور ہو جائے گا لہذا افادہ یا استفادہ اگرچہ صرف الفاظ پر موقوف ہے لیکن چونکہ الفاظ افادہ یا استفادہ کے لئے دلالت پر موقوف ہے اس لئے دلالت الفاظ کے لئے موقوف علیہ ہوتی اور موقوف علیہ موقوف پر طبعاً مقدم ہوتا ہے اس لئے طبع کی مناسبت سے ذکر و وضع میں بھی بحث دلالت کو بحث الفاظ پر مقدم کیا گیا۔

وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ بِحَالَةٍ يَكُونُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ شَيْءٌ آخِرَ وَالشَّيْءُ الْأَوَّلُ هُوَ الدَّلَالُ
وَالثَّانِي هُوَ الْمَدْلُولُ وَالْكَوْنُ إِنْ كَانَ لَفْظًا فَالدَّلَالَةُ لَفْظِيَّةٌ وَإِلَّا فَغَيْرُ لَفْظِيَّةٍ كَدَلَالَةِ
الْخَطِّ وَالْعَقْدِ وَالنَّصَبِ وَالْإِشَارَةِ۔

ترجمہ: _____ اور وہ یعنی دلالت شئی کا اس حال میں ہونا ہے کہ اس کے علم سے شئی آخر کا علم حاصل ہو جائے اور شئی اول دال ہے اور شئی دوم مدلول اور اگر دال لفظ ہو تو دلالت لفظیہ ہے ورنہ غیر لفظیہ ہے جیسے خط و عقد و نصب و اشارہ کی دلالت
تشریح: _____ قولہ ولم یکن۔ دلالت کہتے ہیں شئی کا اس حالت میں ہونا کہ اس شئی کے علم سے دوسری شئی کا علم لازم آئے چنانچہ دھواں کے علم سے آگ کا علم لازم آتا ہے تو دھواں دال ہوا اس میں آگ پر دلالت کرنے کی صفت ہے اور آگ مدلول لہذا دال مدلول کی تعریف یہ ہوتی کہ دال وہ

ہے جس کے علم سے دوسری چیز کا علم لازم آئے اور مدلول وہ ہے جس کا علم کسی چیز کے علم سے لازم آئے۔

قولہ والد لالہ :- دال کے اعتبار سے دلالت کی دو قسمیں ہیں لفظیہ و غیر لفظیہ کیونکہ دال اگر

لفظ ہو تو دلالت لفظیہ ہے جیسے لفظ غوث یا خواجہ کی دلالت اس کے معنی پر اور اگر دال لفظ نہ ہو تو وہ دلالت غیر لفظیہ ہے جیسے چہرے کی سرنی کی دلالت شرمندگی پر اور خطوط و عقود و نصب و اشارات کی دلالت ان کے مدلولات پر۔ یہاں صرف دوسری قسم کی مثال کو بیان کیا گیا۔ پہلی قسم کی اس لئے نہیں کہ اس کی مثالیں کثیر الوقوع ہونے کے علاوہ ماقبل میں گزر چکی ہیں برخلاف دوسری قسم کے کہ اس کی مثالیں نہیں گذری ہیں۔

والد لالۃ اللفظیۃ اما بحسب جعل جاعل و معنی الوضعیۃ کد لالۃ الانسان علی حیوان الناطق والوضع هو جعل اللفظ بازاء اللفظ اولاً و معنی لای خلوا ما ان یتکون بحسب اقتضاء الطبائع و معنی الطبیعیۃ کد لالۃ الخ علی الوضع فان طبع الافظ یقتضی التلفظ بلم عند عرو من الوجه له اولاً و معنی العقلیۃ کد لالۃ اللفظ المسہوۃ من وراء المجدار علی وجود الافظ

ترجمہ :- اور دلالت لفظیہ آیا جعل جاعل کی وجہ سے ہے تو وہ وضعیہ ہے جیسے لفظ انسان کی دلالت حیوان ناطق پر اور وضع لفظ کو معنی کے مقابلہ میں مقرر کرنا ہے یا دلالت اس کی وجہ سے نہیں ہے اور وہ خالی نہیں آیا دلالت اقتضا طبع کی وجہ سے ہے تو وہ طبعیہ ہے جیسے الخ کی دلالت درہاں سے لے کر بولنے والے کی طبیعت اس کو درہاں کے عارض ہونے کے وقت اس کے تلفظ کا تقاضا کرتی ہے یا ایسی نہیں تو وہ دلالت عقلیہ ہے جیسے اس لفظ کی دلالت جو دیوار کے نیچے سے سنا جائے بولنے والے کے وجود پر تشریح :- قولہ والد لالۃ :- دلالت لفظیہ کہ جس کا دال لفظ ہے اس کی تین قسمیں ہیں وضعیہ

طبعیہ۔ عقلیہ۔ دلیل محصر یہ کہ دلالت آیا جعل جاعل یعنی وضع واضح کی وجہ سے ہے یا نہیں اگر وضع واضح کی وجہ سے ہے تو وہ دلالت وضعیہ ہے، جیسے لفظ انسان کی دلالت حیوان ناطق پر اور لفظ زید کی دلالت ذات زید پر اور اگر دلالت وضع واضح کی وجہ سے نہیں ہے تو وہ دو حال سے خالی نہیں

آیا اقتضاء طبع کی وجہ سے ہے یا نہیں اگر اقتضاء طبع کی وجہ سے ہے تو وہ دلالت طبعیہ ہے جیسے لفظ اُح کی دلالت سینہ کے در پر اور اگر اقتضاء طبع کی وجہ سے نہیں تو دلالت عقلیہ ہے جیسے اس لفظ کی دلالت جو دیوار کے پیچھے سے سنا جائے بولنے والے کے وجود پر۔

قول ۲^م والوضع :- وضع کہتے ہیں کسی چیز کو دوسری چیز کے مقابلہ میں اس طرح خاص کر دنیا کے پہلی چیز کے جاننے سے دوسری چیز کا جانا لازم آئے۔ پہلی چیز کو موضوع اور دوسری چیز کو موضوع لہ کہا جاتا ہے جیسے لفظ قلم کے جاننے سے خود قلم کا علم حاصل ہو جانا ہے تو لفظ قلم موضوع اور خود قلم موضوع لہ ہوا

قول ۳^م الطبع :- طبع سے مراد عام ہے لافظ کی طبع ہو یا سامع کی یا لفظ کی اگر مراد لافظ کی طبع ہو تو معنی عام ہوگا کہ لافظ کی طبع مدلول کے عارض ہونے کے وقت دال کے تلفظ کو مقتضی ہے اور اگر سامع کی طبع ہو تو معنی یہ ہوگا کہ سامع کی طبع لفظ سننے کے وقت اس کے معنی کے سمجھنے کو مقتضی ہے اور اگر لفظ کی طبع ہو تو معنی یہ ہوگا کہ لفظ کی طبع مدلول کے پیش آنے کے وقت اس کے تلفظ کو مقتضی ہے۔ طبع مبدا کے ان آثار کو کہا جاتا ہے جو شے کے ساتھ خاص ہو خواہ وہ آثار شعور والادہ سے ہوں یا بلا شعور و ارادہ،

قول ۴^م وہی العقلیہ :- دلالت عقلیہ میں علاقہ ذاتیہ کا ہونا ضروری ہے اور علاقہ ذاتیہ علاقہ تاثیر کو کہا جاتا ہے۔ اور علاقہ تاثیر وہ ہے کہ دال و مدلول میں سے ایک علت ہو اور دوسرا معلول یا دونوں کسی تیسرے کے معلول ہوں اس طریقے سے علاقہ تاثیر کی تین قسمیں ہو جائیں گی ایک یہ کہ معلول کی دلالت علت پر ہو جیسے دھواں کی دلالت آگ پر دوسری یہ کہ علت کی دلالت معلول پر جیسے آگ کی دلالت دھواں پر تیسری یہ کہ دونوں معلولوں میں سے ایک کی دلالت دوسرے پر ہو جیسے دھواں کی دلالت حرارت پر۔ دھواں اور حرارت دونوں آگ کے معلول ہیں۔

والمقصود منه هنا هو الدلالة اللفظية الوضعية وهي كون اللفظ بحيث متى أُطلق فهم منه
معناه للعلم بوضعه وهي إما مطابقة أو تضمن أو التزام وذلك لأن اللفظ إذا كان دالاً على
الوضع على معنى ذلك المعنى الذي هو مدلول اللفظ إما أن يكون عين المعنى الموضوع له أو
داخلاً فيه أو خارجاً عنه

ترجمہ: — اور مقصود یہاں دلالت لفظیہ وضعیہ ہے اور وہ لفظ کا اس حیثیت سے ہونا کہ جب بھی وہ بولاجائے اس کے معنی علم بالوضع کی وجہ سے سمجھ لیا جائے اور وہ دلالت مطابقت ہے یا تضمن یا تنزیل اور وہ اس لئے کہ لفظ جب وضع کے اعتبار سے معنی پر دلالت کرے تو وہ معنی اس لفظ کا مدلول ہے وہ آیا معنی موضوع لہ کا عین ہے یا اس میں داخل ہے یا اس سے خارج ہے۔

تشریح: — قولہ والمقصود: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ دلالت کی جب چھ قسمیں ہیں تو مصنف نے ان کی صرف ایک قسم دلالت لفظیہ وضعیہ اور اس کی تقسیم پر اکتفا کیوں فرمایا؟ جواب یہ کہ منطق میں ان چھ دالتوں میں سے مقصود صرف دلالت لفظیہ وضعیہ ہے کیونکہ افادہ و استفادہ یعنی استاذ کے سمجھانے اور شاگرد کے سمجھنے میں آسانی صرف اسی سے حاصل ہوتی ہے اور وہ اگرچہ دوسری دالتوں سے بھی حاصل ہے لیکن ان میں کافی دشواریاں ہوتی ہیں اس لئے ان کو چھوڑ دیا گیا۔

قولہ وہی کون: دلالت لفظیہ وضعیہ کی تعریف اگرچہ ما قبل میں دلیل حصر کے ضمن میں گزر چکی لیکن چونکہ یہاں اس کی تقسیم بیان کی جاتی ہے اس لئے دوبارہ اس کی تعریف بطور وضاحت بیان کی جاتی ہے کہ وہ دلالت ہے جس میں وضع کی وجہ سے کوئی لفظ اپنے معنی کو بتائے تو وہ جب کہ مطلق بولاجائے تو اس سے اس کا معنی سمجھ لیا جائے اس کی تین قسمیں ہیں (۱) دلالت مطابقی (۲) دلالت تضمنی (۳) دلالت تنزیلی۔

قولہ وذلك لان: یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی کہ دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں ہیں خلاصہ اس کا یہ کہ لفظ جو اپنے معنی موضوع لہ پر دلالت کرتا ہے وہ اپنے معنی موضوع لہ کا عین ہے یا اس میں داخل ہے یا اس سے خارج اگر معنی موضوع لہ کا عین ہے تو وہ دلالت مطابقی ہے اور اگر اس میں داخل ہے تو وہ دلالت تضمنی ہے اور اگر اس سے خارج لازم ہے تو وہ دلالت تنزیلی ہے۔ اس بیان سے ہر ایک کی تعریف معلوم ہوگئی کہ دلالت مطابقی وہ دلالت ہے جس میں دال اپنے پورے معنی موضوع لہ پر دلالت کرے جیسے انسان کی دلالت پورے معنی حیوان ناطق پر اور دلالت تضمنی وہ دلالت ہے جس میں دال اپنے جز معنی موضوع لہ پر دلالت کرے جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان ناطق پر اور دلالت تنزیلی وہ دلالت ہے جس میں دال اپنے معنی موضوع لہ کے خارج لازم پر دلالت کرے جیسے انسان کی دلالت صنعت کتابت اور قابل علم

فدلالة اللفظ على معناه بواسطة أن اللفظ موضوعٌ لذلك المعنى مطابقٌ كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق فإن الإنسان انما يدل على الحيوان الناطق لاجل أنه موضوعٌ للحيوان الناطق وكذلك الله على معناه بواسطة أن اللفظ موضوعٌ لمعنى دخل فيه ذلك المعنى المدلول للفظ تضمن كدلالة الإنسان على الحيوان أو الناطق فإن الإنسان انما يدل على الحيوان الناطق لاجل أنه موضوعٌ للحيوان الناطق وهو معنى دخل فيه الحيوان أو الناطق الذي هو مدلول اللفظ ودلالة على معناه بواسطة أن اللفظ موضوعٌ بمعنى خرج عنه ذلك المدلول التزاماً كدلالة الإنسان على قابل العلم ودلالة على معناه بواسطة أن اللفظ موضوعٌ للحيوان الناطق وقابل العلم وصنعة الكتاب خارج عنه ولازمة

ترجمہ : — پس لفظ کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطے سے ہے کہ لفظ اس معنی کے لئے موضوع ہے مطابقت ہے جیسے لفظ انسان کی دلالت حیوان ناطق پر کہ لفظ انسان حیوان ناطق پر اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ وہ حیوان ناطق کے لئے موضوع ہے اور اس کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطے سے ہے کہ لفظ ایسے معنی کے لئے موضوع ہے جو معنی مدلول موضوع لا میں داخل ہے۔ دلالت تضمنی ہے جیسے لفظ انسان کی دلالت صرف حیوان یا مرز ناطق پر کہ لفظ انسان حیوان اور ناطق پر اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ وہ حیوان ناطق کیلئے موضوع ہے اور وہ معنی ہے جس میں حیوان یا ناطق داخل ہے جو کہ وہ لفظ کا مدلول ہے اور لفظ انسان کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطے سے ہے کہ لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہے جس سے وہ معنی مدلول خارج ہے۔ دلالت التزامی ہے جیسے لفظ انسان کی دلالت قابل علم اور صنعت کتاب پر کیونکہ لفظ انسان کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطے سے ہے کہ لفظ حیوان ناطق کیلئے موضوع ہے اور قابل علم و صنعت کتاب اس سے خارج اور اس کا لازم ہیں۔

تشریح :- قولہ دلالة اللفظ : تینوں دالالتیں جو حصہ میں ضمنا مذکور تھیں یہاں ان ہی کو صراحتہ بیان کیا جاتا ہے کہ لفظ کی دلالت جو معنی پر ہے اگر اس واسطے سے ہے کہ لفظ اس معنی کیلئے موضوع ہے تو وہ دلالت مطابق ہے جیسے لفظ انسان کی دلالت حیوان ناطق پر اس واسطے سے ہے کہ وہ حیوان ناطق کے لئے موضوع ہے۔ قولہ کمالہ الانسان :- دلالت مطابق کی یہ مثال تسامح پر مبنی ہے کیونکہ لفظ انسان کا موضوع لا حیوان ناطق نہیں بلکہ ایک ایسا امر محمل ہے جس کی تعبیر فارسی میں آدمی سے کی جاتی ہے جو مفہوم حیوان ناطق کا غیر ہے اس لئے کہ لفظ انسان سے کبھی صرف آدمی سمجھا جاتا ہے مفہوم حیوان ناطق نہیں بلکہ اہل اللہ علامہ جند۔

قولہ دلالت :- یعنی لفظ کی دلالت اگر معنی پر اس واسطے سے ہو کہ لفظ ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے جس میں وہ معنی مدلول داخل ہے تو وہ دلالت تفہنی ہے جیسے لفظ انسان کی دلالت صرف حیوان یا صرف ناطق پر کہ لفظ انسان حیوان ناطق پر اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ وہ حیوان ناطق کیلئے وضع کیا گیا ہے اور یہ وہ معنی ہے جس میں حیوان یا ناطق داخل ہے۔

قولہ دلالت علی :- یعنی لفظ کی دلالت معنی پر اگر اس واسطے سے ہو کہ لفظ ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے جس سے وہ معنی مدلول خارج ہے تو وہ دلالت التزامی ہے جیسے لفظ انسان کی دلالت قابل علم اور صنعت کتابت پر کہ لفظ انسان ان دونوں پر اس واسطے سے دلالت کرتا ہے کہ وہ حیوان ناطق کیلئے وضع کیا گیا ہے اور قابل علم اور صنعت کتابت اس سے خارج و لازم ہیں۔

اما تسمیة الدلالة الأولى بالمطابقة فلان اللفظ مطابق انی موافق لتعالم مما وضع له من قولهم طابق النعل بالنعل اذا توافقا واما تسمیة الدلالة الثانية بالتضمن فلان جزرا معنى الموضوع له داخل فی ضمنه ففی دلالة علی ما فی ضمن المعنی الموضوع له واما تسمیة الدلالة الثالثة بالالتزام فلان اللفظ لا یدل علی کل امر خارج عن معناه الموضوع له بل علی الخارج اللازم له

ترجمہ :- _____ لیکن پہلی دلالت کا نام مطابقت اسلئے ہیکہ لفظ مطابق یعنی موافق ہے تمام ماد وضع لہ کا وہ مشتق ہے اہل عرب کے قول طابق النعل بالنعل سے جبکہ دونوں جو تا ایک دوسرے کے موافق ہوں اور لیکن دوسری دلالت کا نام تضمن اسلئے ہے کہ معنی موضوع لہ کا جزر اس کے ضمن میں داخل ہے پس وہ اس امر پر دلالت کرتا ہے جو معنی موضوع لہ کے ضمن میں ہے اور لیکن تیسری دلالت کا نام التزام اس لئے ہے کہ لفظ ہر ایسے امر پر دلالت نہیں کرتا جو معنی موضوع لہ سے خارج ہے بلکہ اس خارج پر جو اس کا لازم ہیں۔

تشریح :- _____ قولہ اما تسمية الدلالة :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ پہلی دلالت کو دلالت مطابقی کیوں کہا جاتا ہے؟ جواب یہ کہ وہ چونکہ تمام معنی موضوع لہ کے مطابق و موافق ہوتا ہے اس لئے اس کو دلالت مطابقی کہا جاتا ہے کیونکہ وہ مشتق ہے طابق النعل بالنعل سے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ دونوں نعل یعنی جو تا ایک دوسرے کے موافق و مطابق ہو جائے۔

قولہ بالمطابقة :- لغت کی مشہور کتاب تاج میں مطابقت کا معنی ہے با کسی موافقت کردن اور تضمنی کا معنی ہے در میان خویش آوردن اور التزام کا معنی ہے در برگزفتن۔ تینوں دلائل جو کہ ان لغوی معنوں پر مشتمل ہیں اسلئے ان دلائلوں کا نام تسمیۃ السبب باسم السبب کے قبیل سے ان الفاظ کے ساتھ رکھا جاتا ہے۔

قولہ لتمام ما وضع :- جو معنی لفظ تمام کا ہے وہی لفظ جمع کا ہے لیکن چونکہ لفظ جمع سے ترکیب مستفاد ہوتی ہے اس لئے یہاں پر لفظ تمام کہا گیا ہے جمع نہیں تاکہ لفظ اللہ کی وہ دلالت جو اپنے معنی پر ہوتی ہے مطابقی ہونے سے خارج نہ ہو جائے لیکن لفظ جمع سے ترکیب مستفاد اس طریق سے آتی ہے کہ اس میں کثرت کا بالقوة یا بالفعل محیط ہونا ضروری ہے، وہ لفظ تمام میں نہیں ہے۔ کیوں کہ تمام نقص کے مقابل آتا ہے اور جمع بعض کے مقابل۔ اسی وجہ سے رب قدیر کو تمام الوجود کہا جاتا ہے کہ وہ ناقص نہیں ہے۔ جمیع الوجود نہیں :- اس لئے کہ اس تقدیر پر اس کیلئے بعض ہونا لازم آتا ہے اور بعض کیلئے جسم لازم ہے اور جسم کیلئے حدوث لازم اور ظاہر ہے حدوث شان واجب

کے خلاف ہے۔ قولہ واما التسمیۃ :- یہ بھی جواب ہے اس سوال کا کہ دوسری دلالت کو دلالت تفسنی کیوں کہا جاتا ہے؟ جواب یہ کہ وہ چونکہ معنی موضوع لا کا جزر اور اس کے ضمن میں داخل ہوتا ہے اس لیے اس کو دلالت تفسنی کہا جاتا ہے کیونکہ وہ دلالت ہے ایسے معنی پر جو معنی موضوع لا کے ضمن میں پائی جاتی ہے جیسا کہ مثال مذکور سے واضح ہے۔

قولہ تسمیۃ الدلالة :- یہ بھی اس سوال کا جواب ہے کہ تیسری دلالت کو دلالت التزامی کیوں کہا جاتا ہے؟ جواب یہ کہ لفظ چونکہ اس میں ہر ایسے امر پر دلالت کرتا ہے جو معنی موضوع لا سے خارج ہو بلکہ اس امر خارج پر دلالت کرتا ہے جو معنی موضوع لا کیلئے لازم ہو اس لیے اس کو دلالت التزامی کہا جاتا ہے۔

فانما مقید حد دلالات الثلاث بتوسط الوضع لانه لو لم يقيد به لانتقض حد بعض الدلالات ببعضها وذلك لجواز أن يكون للفظ مشتركاً بين الجزر والكل كالامكان فانه موضوع لامكان الجزر وهو سلب الضرورة عن الطرفين ولا مكان العام وسلب الضرورة عن أحد الطرفين وأن يكون اللفظ مشتركاً بين الملزوم واللازم كالشمس فانه موضوع للجرم وللضرورة ويتصور من ذلك صور أربع الأولى أن يطلق لفظ الامكان ويراد به الامكان العام والثانية أن يطلق ويراد به الامكان الخاص والثالثة أن يطلق لفظ الشمس ويعني به الجرم الذي هو الملزوم والرابعة أن يطلق ويعني به الضرورة اللازمة۔

ترجمہ :- — اور بے شک مصنف نے تینوں دلاتوں کی تعریفوں کو توسط وضع کے ساتھ مقید فرمایا ہے کیونکہ اس قید کے ساتھ اگر مقید نہ فرماتے تو بعض دلاتوں کی تعریف بعض دلاتوں کے ساتھ ٹوٹ جاتی اور وہ اس وجہ سے کہ جائز ہے لفظ جزر و کل کے درمیان مشترک ہو جیسے لفظ الامكان کہ وہ امکان خاص کیلئے موضوع ہے اور امکان خاص وہ ضرورت کا سلب ہے طرفین سے اور یہ بھی

جائزہ ہے لفظ ملزوم و لازم کے درمیان مشترک ہو جیسے لفظ شمس کہ وہ جرم اور ضرور یعنی جسم اور روشنی کیلئے موضوع ہے اور اس سے چار صورتیں نکلتی ہیں پہلی صورت یہ کہ لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان عام مراد لیا جائے اور دوسری صورت یہ کہ لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان خاص مراد لیا جائے اور تیسری صورت یہ کہ لفظ شمس بولا جائے اور اس سے جرم یعنی جسم مراد لیا جائے جو کہ وہ ملزوم ہے اور چوتھی صورت یہ کہ لفظ امکان بولا جائے اور اس سے ضرور یعنی روشنی مراد لیا جائے جو کہ وہ لازم ہے۔

تشریح : — قولہ و انما قید۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مذکورہ بالا تینوں دلائلوں کی تعریفوں کو توسط وضع کی قید کے ساتھ کیوں مفید کیا گیا؟ جواب یہ کہ ان تعریفوں کو اگر توسط وضع کی قید کے ساتھ مفید نہ کیا جائے تو ایک تعریف دوسری تعریف سے ٹوٹ جائے گی لہذا تعریف نہ جامع رہے گی اور نہ مانع :-

قولہ وذلک۔ یہ دلیل ہے اس دعوے کی کہ توسط وضع کی قید کے ساتھ اگر مفید نہ کیا جائے تو ایک تعریف دوسری تعریف سے منقوض ہو جائے گی دلیل کا حاصل یہ کہ مثلاً جائزہ ہے ایک لفظ ایسا ہو جو جزراً و رکلاً کے درمیان مشترک ہو جیسے لفظ امکان موضوع ہے امکان خاص اور امکان عام کیلئے اور امکان خاص کہتے ہیں ضرورت کے سلب کو دونوں جانب سے اور امکان عام کہتے ہیں ضرورت کے سلب کو ایک جانب سے اسی طرح مثلاً جائزہ ہے ایک لفظ ایسا ہو جو ملزوم و لازم کے درمیان مشترک ہو جیسے لفظ شمس موضوع ہے جرم اور ضرور کیلئے لہذا اس سے چار صورتیں برآمد ہوں گی پہلی یہ کہ لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان عام مراد لیا جائے اور دوسری یہ کہ لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان خاص مراد لیا جائے اور تیسری یہ کہ لفظ شمس بولا جائے اور اس سے جرم مراد لیا جائے اور چوتھی یہ کہ لفظ شمس بولا جائے اور اس سے ضرور مراد لیا جائے۔ یہ تمہید ہے آگے اصل بحث ملاحظہ کیجئے۔

قولہ للضرورة۔ شمس کا اطلاق ضرور پر عرب کی اس مثال میں ہے وَقَعَتِ الشَّمْسُ

من الکوۃ یعنی کھڑکی سے روشنی اتری۔ فقہ کی کتابوں میں ہے وقت العصر بالمد یغیر الشمس یعنی عصر کا وقت اس وقت تک ہے جب تک روشنی متغیر نہ ہو ظاہر ہے اطلاق میں اصل حقیقت ہوتی ہے تو شمس بمعنی منور ہونا مجاز نہیں بلکہ حقیقت ہے

قولہ ینصوّر۔ معروف و مجہول دونوں پڑھا جاسکتا ہے وہ مشتق ہے تصویر کے جس کا معنی ہے صورت بسن و چیز پر صورت کر دینا یا خوبشتن۔ صوّر فاعل ہے بتصور فعل کا وہ جمع ہے صورت بالفہم کی اور وہ بمعنی شکل و نوع ہے لیکن یہاں اس سے مراد عام چیز ہے۔

وَإِذَا تَحَقَّقَتْ هَذِهِ الصُّورُ فَقَوْلُ لَوْلَمْ يَقْبَدْ حَدُّ دَلَالَةِ الْمَطَابَقَةِ يَقْبَدْ تَوْسُطُ الْمَوْضِعِ لَا يَنْقُصُ بَدَلًا لَدَلَةِ التَّضَمُّنِ وَالْإِتْرَافِ أَمَّا الْإِنْتِقَاضُ بِدَلَالَةِ التَّضَمُّنِ فَلَا يُلْغَى إِذَا أُطْلِقَ لَفْظُ الْمَكَانِ وَأُرِيدَ بِهِ الْمَكَانُ الْخَاصُّ كَانَ دَلَالَتُهُ عَلَى الْمَكَانِ الْخَاصِّ مَطَابَقَةً وَعَلَى الْمَكَانِ الْعَامِّ تَضَمُّنًا وَيَصْدُقُ عَلَيْهَا أَنَّ دَلَالَةَ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ لَئِنْ الْمَكَانُ الْعَامُّ مِمَّا دُخِلَ عَلَيْهِ لَفْظُ الْمَكَانِ فَيَدْخُلُ فِي حَدِّ دَلَالَةِ الْمَطَابَقَةِ دَلَالَةُ التَّضَمُّنِ فَلَا يَكُونُ مَانِعًا إِذَا قَيَّدَ نَاهُ بِتَوْسُطِ الْمَوْضِعِ خَرَجَتْ تِلْكَ الدَّلَالَةُ عَنْهُ لَئِنْ دَلَالَةُ لَفْظِ الْمَكَانِ عَلَى الْمَكَانِ الْعَامِّ فِي تِلْكَ الصُّورَةِ وَإِنْ كَانَتْ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى مَا وَضِعَ لَهُ وَلَكِنْ لَيْسَتْ بِوَاسِطَةٍ أَنَّ اللَّفْظَ الْمَوْضُوعَ لِلْمَكَانِ الْعَامِّ لَمْ يَحْصُلْ فِيهِ دَلَالَةُ التَّضَمُّنِ وَإِنْ قَرَضْنَا انْتِفَازَ وَضْعِ بَيَانِهِ بِوَاسِطَةٍ أَنَّ اللَّفْظَ الْمَوْضُوعَ لِلْمَكَانِ الْخَاصِّ الَّذِي يَدْخُلُ فِيهِ الْمَكَانُ الْعَامُّ

ترجمہ :- — اور جب یہ صورتیں متحقق ہو گئیں تو ہم کہیں گے کہ دلالت مطابقت کی تعریف کو اگر توسط وضع کی قید کے ساتھ مقید کیا جائے تو وہ دلالت تضمن و التزام سے منقوض ہو جائے گی لیکن دلالت تضمنی سے اس لئے کہ جب لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان خاص مراد لیا جائے تو اسکی دلالت امکان خاص پر مطابقت ہوگی اور امکان عام پر تضمن؛ اور اس پر یہ

مصدق آئے گا کہ لفظ کی دلالت معنی موضوع لہا پر ہے کیونکہ امکان عام اس میں سے ہیکہ لفظ امکان کو اس کیلئے بھی وضع کیا گیا ہے لہذا دلالت مطابقت کی تعریف میں دلالت تضمنی داخل ہو جائے گی پس دلالت مطابقت کی تعریف مانع نہ ہوگی اور جب ہم نے اس کو توسط وضع کی قید سے مقید کر دیا ہے تو دلالت تضمنی اس تعریف سے خارج ہوگئی اس لئے کہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس صورت میں اگرچہ لفظ کی دلالت موضوع لہا پر ہے لیکن اس واسطے سے نہیں کہ لفظ امکان عام کیلئے وضع کیا گیا ہے امکان کی دلالت متحقق ہونے کی وجہ سے امکان عام پر اگر ہم امکان عام کے مقابلہ میں امکان کے وضع کی نفی فرض کر لیں بلکہ اس واسطے سے کہ لفظ موضوع ہے امکان خاص کیلئے کہ اس میں امکان عام داخل ہے۔

تشیخ :- قولہ واذا تحققت :- تمہید میں جو چار صورتیں مذکور ہوئیں ان کو گوش گذار کرنے کے بعد یہ کہا جائے کہ دلالت مطابقت کی تعریف کو اگر توسط وضع کی قید سے مقید نہ کیا جائے تو وہ دلالت تضمنی اور دلالت التزام سے منقوض ہو جائے گی لیکن دلالت تضمنی سے جو منقوض ہوگی اس کی دلیل یہ ہے کہ جائز ہے ایک لفظ ایسا ہو جو جزا اور کل کے درمیان مشترک ہو چنانچہ لفظ امکان کا ایک معنی موضوع لہا امکان خاص ہے یعنی ضرورت کا سلب دونوں جانب سے۔ اور دوسرا معنی موضوع لہا امکان عام ہے یعنی ایک جانب سے ضرورت کا سلب لہذا امکان عام میں دو اعتبار ہو گئے ایک موضوع لہا ہونے کا اور دوسرا موضوع لہا کے جزر ہونے کا۔ امکان کا معنی امکان عام ہونا تو ظاہر ہے لیکن امکان سے امکان عام کا معنی جزر ہونے کی حیثیت سے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ امکان خاص میں ضرورت کا سلب دونوں جانب سے ہوتا ہے کہ اس میں دو سلب پائے جاتے ہیں اور امکان عام میں ایک سلب۔ اور ظاہر ہے ایک سلب دو سلب کا جزر ہے لہذا امکان خاص کل ہوا اور امکان عام جزر تو اگر لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان خاص مراد لیا جائے تو اس تقدیر پر لفظ امکان کی دلالت امکان خاص پر مطابقی ہوگی کیونکہ لفظ کی دلالت اپنے معنی موضوع لہا پر ہے اور امکان کی دلالت امکان عام پر بھی جزر معنی موضوع لہا

ہونیکی وجہ سے ہوگی تو دلالت تضمنی بھی پائی جائے گی ساتھ ہی یہ بھی صادق آئے گا کہ امکان کی دلالت اپنے معنی موضوع لہ پر ہے تو دلالت مطابقی کی تعریف میں دلالت تضمنی بھی داخل ہو جائے گی لیکن اگر توسط وضع کی قید کا لحاظ کر لیا جائے تو دلالت مطابقی کی تعریف سے دلالت تضمنی خارج ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اگرچہ اس طور پر ہے کہ لفظ کی دلالت ما وضع لہ پر ہے لیکن اس واسطے سے نہیں کہ لفظ امکان عام کیلئے موضوع ہے بلکہ اس واسطے سے کہ لفظ امکان خاص کیلئے موضوع ہے جس میں امکان عام داخل ہے۔

فولہ لتحققہا :- اس کی ضمیر مونث کا مرجع دلالة الامکان ہے اصل عبارت یہ ہے لتحقيق دلالة الامکان على الامکان العام اذا اطلق على الامکان العام یعنی امکان کی دلالت امکان عام پر متحقق ہونے کی وجہ سے جبکہ امکان کا اطلاق امکان عام پر کیا جائے۔
فولہ وان فرضنا :- اس میں ان وصلیہ ہے حرف شرط نہیں کہ اس کیلئے جزاء لازم ہو اور ہل بواسطہ ان اللفظ الخ کا تعلق اقبل لیست بواسطہ ان اللفظ الخ سے ہے معنی یہ ہے کہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس واسطے سے نہیں ہے کہ لفظ امکان عام کیلئے موضوع ہے بلکہ اس واسطے سے ہے کہ لفظ امکان، امکان خاص کیلئے موضوع ہے جس میں امکان عام داخل ہے۔

وامّا الانتفاض بدلالة التزم فلا تنبذ اذا اطلق لفظ الشمس وعني به الجرم وكان
دلالة عليه مطابقة وعلى الفور التزم ما مع انك يصدق عليها انها دلالة
اللفظ على ما وضع له فلو لم يقيد حد دلالة المطابقة بتوسطا لوضع دخلت
فيه دلالة التزم ولما قيد به خرجت عنه تلك الدلالة لان تلك
الدلالة وان كانت دلالة اللفظ على ما وضع له الا انها ليست بواسطه
ان اللفظ موضوع له لانا لو فرضنا انك ليس بموضوع للصور كان دالا عليه بتلك الدلالة

بل بسبب وضع اللفظ للجرم المزدوم۔

ترجمہ : — اور لیکن دلالت مطابقت کی تعریف دلالت التزام سے اس لئے منع
ہوگی کہ جب لفظ شمس بولا جائے اور اس سے جرم مراد لیا جائے تو لفظ شمس کی دلالت جرم پر مطابقت
ہوگی اور ضرور پر التزام ہوگی باوجودیکہ اس پر یہ صادق آئے گا کہ لفظ کی دلالت ما وضع لا پر ہے تو اگر
دلالت مطابقت کی تعریف کو توسط وضع سے مقید نہ کیا جائے تو اس تعریف میں دلالت التزام
داخل ہو جائے گی اور جب تعریف کو توسط وضع کی قید سے مقید کر دیا گیا تو اس سے دلالت التزام
خارج ہو جائے گی کیونکہ دلالت التزام اگرچہ لفظ کی دلالت ما وضع لا پر ہے مگر وہ اس واسطے سے
نہیں کہ لفظ موضوع ہے ضرور کیلئے اسلئے کہ اگر ہم فرض کریں کہ لفظ شمس ضرور کیلئے موضوع نہیں
تو لفظ شمس ضرور پر دلالت التزام ہوگی بلکہ اس سبب سے کہ لفظ وضع کیا گیا ہے اس جرم کے لئے

جو اس کا مزدوم ہے۔
تشریح : — قولہ دامّا الانقاض۔ یعنی دلالت مطابقت کی تعریف دلالت التزام سے منع
ہوگی وہ اس طرح کہ مثلاً لفظ شمس کے دو معنی موضوع لہ ہیں ایک ضرور یعنی روشنی اور دوسرا جرم یعنی
سورج کا ٹکڑہ۔ ظاہر ہے سورج کے ٹکڑہ اور روشنی میں علاقہ لزوم موجود ہے۔ روشنی لازم اور
سورج کا ٹکڑہ لزوم تو اگر لفظ شمس بولا جائے اور اس سے جرم مراد لیا جائے تو لفظ شمس کی
دلالت جرم پر مطابقت ہوگی اور ضرور پر التزام؛ لیکن یہ ضرور پر بھی صادق آتا ہے لفظ کی دلالت
ما وضع لا پر ہے لہذا ضرور میں دونوں لحاظ ہوتے ایک لحاظ سے وہ موضوع ہوا اور دوسرے لحاظ سے لازم
لہذا اس میں اگر موضوع لہ کا لحاظ کیا جائے تو دلالت مطابقت ہوگی اور اگر لازم موضوع لہ کا
لحاظ کیا جائے تو دلالت التزامی ہوگی پس اگر دلالت مطابقت کی تعریف میں توسط وضع کی قید کا
لحاظ نہ کیا جائے تو اس میں دلالت التزام بھی داخل ہو جائیگی اسلئے اس کا لحاظ کیا گیا کہ اس سے
دلالت التزام خارج ہو جائے کیونکہ دلالت التزام بھی اگرچہ معنی موضوع لہ ہے لیکن اس واسطے
سے نہیں کہ لفظ کو اس کیلئے وضع کیا گیا ہے بلکہ اس واسطے سے کہ لفظ جرم کیلئے وضع کیا گیا

ہے اور ضرور اس کو لازم ہے۔

قولہ علیہا :- ضمیر مجرور کا مرجع دلالت التزامی ہے اور وہ یہاں لفظ شمس کا ضرور پر الادہ جرم کے وقت دلالت کرتا ہے۔

قولہ کان دالاً :- لفظ شمس کی دلالت ضرور پر اگر اس واسطے سے ہے کہ لفظ شمس ضرور کیلئے موضوع ہے تو عدم وضع فرض کرنے کے وقت لفظ شمس کی دلالت ضرور پر نہیں پائی جاتی حالانکہ وہ دلالت پائی جاتی ہے جس سے معلوم ہوا کہ لفظ شمس کی دلالت ضرور پر اس واسطے سے نہیں ہے کہ لفظ شمس ضرور کیلئے موضوع ہے۔

وَكُنْ لَوْلَمْ يُقَيِّدْ حَدَّ دَلَالَةِ التَّضَمُّنِ بِدَلَالَةِ الْمُطَابَقَةِ فَإِنَّهُ إِذَا أُطْلِقَ لَفْظُ الْإِمْكَانِ وَامُرِدَّ بِهِ الْإِمْكَانُ الْعَامُّ كَانَ دَلَالَتُهُ عَلَيْهِ مُطَابَقَةً وَصَدَقَ عَلَيْهَا أَنَّهَا دَلَالَةُ الْفَرْغِ عَلَى مَا دَخَلَ فِي الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ لِأَنَّ الْإِمْكَانَ الْعَامَّ دَاخِلٌ فِي الْإِمْكَانِ الْخَاصِّ وَهُوَ مَعْنَى وَضْعِ الْفَرْغِ بِأَمْرٍ أَيْضًا فَإِذَا قَيِّدْنَا الْحَدَّ بِتَوْسِطِ الْمَوْضِعِ خَرَجَتْ عَنْهُ لَأَنَّهَا لَيْسَتْ بِوَاسِطَةٍ أَنَّ الْفَرْغَ الْمَوْضُوعَ لِمَا دَخَلَ ذَلِكَ الْمَعْنَى فِيهِ

ترجمہ :- اور اسی طرح دلالت تضمن کی تعریف کو اگر اس قید کے ساتھ مقید کیا جائے تو وہ تعریف دلالت مطابقت سے منقوض ہو جائے گی کیونکہ جب لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان عام مراد لیا جائے تو امکان کی دلالت امکان عام پر مطابقت ہوگی اور اس پر یہ صادق آئے گا کہ وہ لفظ کی دلالت اس پر ہے جو معنی موضوع لہ میں داخل ہے اس لئے کہ امکان عام داخل ہے امکان خاص میں اور وہ معنی بھی ہے جو لفظ اسکے مقابل میں وضع کیا گیا ہے پس جبکہ ہم نے تعریف کو توسط وضع کے ساتھ مقید کیا ہے تو اس سے دلالت مطابقت خارج ہوگی

کیونکہ وہ اس واسطے سے نہیں ہے کہ لفظ اس کیلئے وضع کیا گیا ہے جس میں وہ معنی داخل ہے۔
 تشریح :- قولہ وکن قولہ یعنی اسی طرح دلالت تضمنی کی تعریف کو اگر توسط وضع کی قید
 سے مقید نہ کیا جائے تو وہ دلالت مطابقت سے منقوض ہو جائے گی کیونکہ جب مثلاً امکان بولا
 جائے اور اس سے امکان عام مراد لیا جائے تو وہ دلالت مطابقت ہوگی اس لئے کہ لفظ امکان
 کو اپنے معنی موضوعات میں استعمال کیا گیا ہے مگر اس پر دلالت تضمنی بھی صادق آتی ہے کیونکہ امکان
 عام جزر ہے اور امکان خاص کل؛ تو اس وقت لفظ امکان کی دلالت موضوعات کے جزر پر ہوگی
 لیکن یہاں اس کو موضوعات کے جزر ہونے کی حیثیت سے استعمال نہیں کیا گیا بلکہ بیحد موضوعات ہونے
 کی حیثیت سے استعمال کیا گیا ہے اسی وجہ سے دلالت تضمنی کی تعریف دلالت مطابقی سے منقوض
 نہ ہوگی۔

۲۔ قولہ لا ینقض۔ یعنی دلالت تضمن کی تعریف دلالت مطابقت سے اس طرح منقوض ہوتی
 ہے کہ دلالت تضمن کی تعریف دلالت مطابقت پر صادق آتی ہے لہذا تعریف دخول غیر سے
 مانع نہ ہوگی۔

۳۔ قولہ کان دلالتہ :- یعنی یہ دلالت مطابقی ہے اور اگر وہ دلالت تضمنی ہو جائے
 جیسا کہ معلوم ہوا تو وہ دلالت مطابقی، تضمنی کی تعریف میں داخل ہو جائے گی اگر اس کو توسط وضع
 کی قید سے مقید نہ کیا جائے لیکن اگر مقید کیا جائے تو داخل نہ ہوگی۔ علیہا میں ضمیر مجرور کا مرجع دلالت
 لفظ الامکان ہے اصل عبارت یہ ہے علی دلالتہ لفظ الامکان لعلامہ حین اخلق لفظ
 الامکان علیہ یعنی لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر جس وقت کہ لفظ امکان، امکان عام
 پر بولا جائے۔

۴۔ قولہ خروجت عنہ :- یعنی دلالت مطابقی، دلالت تضمنی کی تعریف سے خارج ہو
 جائیگی کیونکہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر جبکہ اس پر اطلاق کیا جائے اس واسطے سے نہیں
 ہے کہ لفظ اس معنی کیلئے موضوع ہے جو اس میں داخل ہے تاکہ دلالت تضمنی ہو جائے بلکہ اس

واسطے سے ہے کہ لفظ امکان، امکان عام کیلئے بھی موضوع ہے۔

وَكُنْ لَكَ تَوْكَلٌ مُقَيَّدٌ حَتَّى دَلَالَةِ التَّزَامِ بِتَوْسِطَةِ الْمَوْضِعِ لَا النَّقْضَ بَدَلًا
المطابقة فإِنَّهُ إِذَا أُطْلِقَ لَفْظُ الشَّمْسِ وَعَنِيَ بِهِ الضُّوْرُ كَانَ دَلَالَتُهُ عَلَيْهِ
مطابقة وصدق عليها أَنَّهُ دَلَالَةُ الْلفْظِ عَلَى مَا خَرَجَ عَنِ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ
لَهُ فِيهِ دَاخِلَةٌ فِي حَتَّى دَلَالَةِ التَّزَامِ تَوْكَلٌ مُقَيَّدٌ بِتَوْسِطَةِ الْمَوْضِعِ فَإِذَا
قَيَّدَ بِهِ خَرَجَتْ عَنْهُ لِأَنَّهَا كَيْسَتْ بِوَاسِطَةِ أَنَّ الْلفْظَ مُوَضَّوعٌ لِمَا خَرَجَ
ذَلِكَ الْمَعْنَى عَنْهُ

ترجمہ: — اور اسی طرح دلالت التزام کی تعریف کو اگر توسط وضع کی قید
سے مقید نہ کیے۔ سے تو وہ تعریف دلالت مطابقت سے منقوض ہو جائے گی اس لئے کہ
جب لفظ شمس بولا جائے اور اس سے ضور مراد لیا جائے تو لفظ شمس کی دلالت ضور
پر مطابقت ہوگی اور اس پر یہ بھی صادق آئے گا کہ لفظ کی دلالت اس پر ہے جو معنی موضوع
لہ سے خارج ہے تو دلالت مطابقت دلالت التزام کی تعریف میں داخل ہو جائے گی
اگر تعریف کو توسط وضع کے ساتھ مقید نہ کیا جائے پس اگر مقید کیا جائے تو تعریف دلالت
مطابقت خارج ہو جائے گی اسلئے کہ دلالت مطابقت اس توسط سے صادق نہیں آئی کہ
لفظ اس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے جو معنی موضوع لہ سے خارج ہے۔

تشیخ: — قولہ وَكُنْ لَكَ تَوْكَلٌ مُقَيَّدٌ یعنی اسی طرح دلالت التزام کی تعریف کو اگر توسط وضع
کی قید سے مقید نہ کیا جائے تو وہ تعریف دلالت مطابقت سے منقوض ہو جائے گی کیونکہ جب
لفظ شمس بولا جائے اور اس سے ضور یعنی روشنی مراد لیا جائے تو لفظ شمس کی دلالت ضور
پر مطابقت ہوگی اس لئے کہ لفظ کی دلالت ما وَضَّعَ لہ پر ہے لیکن اس پر وہ دلالت بھی صادق

آتی ہے کہ لفظ کی دلالت معنی موضوع لہ سے خارج ہے یعنی ضرور پر لفظ شمس کی دو دلالت صادق آتی ہے ایک دلالت مطابقت اور دوسری دلالت التزام۔ دلالت التزام کی تعریف میں اگر توسط وضع کی قید کا لحاظ نہ کیا جائے تو اس میں دلالت مطابقت بھی داخل ہو جائے گی اس لئے اس میں توسط وضع کی قید کا لحاظ کیا جاتا ہے تاکہ اس سے دلالت مطابقت خارج ہو جائے کیونکہ دلالت مطابقت اس توسط سے صادق نہیں آتی کہ لفظ اس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے جو معنی موضوع لہ سے خارج ہے۔

قولہ لانتقض۔ وجہ اقبل میں تو دلالت التزام کی تعریف کا دلالت مطابقت سے منقوض ہونے کی گزری لیکن دلالت نقصان سے منقوض ہونے کی یہ کہ جب لفظ شمس بولا جائے اور اس سے جرم اور ضرور کا مجموعہ مراد ہو تو لفظ شمس کی دلالت ضرور پر دلالت نقصان ہوگی اور اس پر دلالت بھی صادق آئے گی کہ لفظ کی دلالت معنی موضوع لہ سے خارج ہے کیونکہ لفظ شمس موضوع ہے جرم اور اس ضرور کیلئے بھی جو جرم سے خارج اور اس کا لازم ہے۔ شرح میں دلالت نقصان کی تعریف کا دلالت التزام سے اور دلالت التزام کی تعریف کا دلالت نقصان سے منقوض ہونے کا ذکر اس لئے نہیں کیا گیا کہ شارح کے نزدیک یہ ثابت نہیں کہ شمس جرم اور ضرور کے مجموعہ کیلئے وضع کیا گیا ہے اور نقصان کا تحقق صرف فرض سے نہیں بلکہ اس کے لئے مادہ نقصان کا وجود ضروری ہے جو یہاں مفقود ہے۔

قَالَ وَيَشْتَرِطُ فِي الدَّلَالَةِ الْإِتِمَامِيَّةِ كَوْنُ الْخَارِجِ بِحَالَةٍ يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَسْمُومِ فِي الَّذِينَ تَصَوُّرُهُ لَا وَالْإِتِمَامِيَّةُ فَهِيَ مِنَ اللَّفْظِ وَلَا يَشْتَرِطُ فِيهَا كَوْنُهُ بِحَالَةٍ يَلْزَمُ مِنْ تَحْقِيقِ الْمَسْمُومِ فِي الْخَارِجِ تَحْقِيقُهُ فِيهِ كَدَلَالَةِ لَفْظِ الْعَمَى عَلَى الْبَصِيرِ مَعَ عَدَمِ الْمِلَازِمَةِ بَيْنَهُمَا فِي الْخَارِجِ

ترجمہ :- — مصنف نے فرمایا کہ دلالت التزامیہ میں یہ شرط لگائی جاتی ہے کہ امر خارج کا اس

اس طرح ہونا ہے کہ ذہن میں مسمیٰ کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے ورنہ اس کا لفظ سے سمجھنا محال ہوگا اور دلالت التزامیہ میں شرط نہیں لگائی جاتی امر خارج کے اس طرح ہونے کی کہ خارج میں مسمیٰ کے تحقق سے اس کا تحقق خارج میں لازم ہو جیسے لفظ عی کی دلالت بصر پر باوجودیکہ خارج میں ان دونوں کے درمیان کوئی ملازمت نہیں ہے۔

تشریح ————— بیانہ ویشترطانی۔ تمہید کے طور پر پہلے یہ ذہن نشین کر لیا جائے کہ لزوم کہتے ہیں لازم و ملزوم کے درمیان کی نسبت و محال کو۔ اس کی دو قسمیں ہیں خارجی و ذہنی۔ لزوم خارجی وہ نسبت و محال ہے جو لازم و ملزوم کے درمیان اس طرح پائی جائے کہ خارج میں ملزوم کا وجود لازم کے وجود سے جدا نہ ہو سکے جیسے آگ کے لئے حرارت کا لزوم اور لزوم ذہنی وہ نسبت و محال ہے جو لازم و ملزوم کے درمیان اس طرح پائی جائے کہ ملزوم تصور لازم کے تصور سے جدا نہ ہو سکے جیسے زوجیت کا لزوم اربع کے لئے پھر لزوم ذہنی کی دو قسمیں ہیں عقلی و عرفی۔ لزوم ذہنی عقلی وہ ہے جس میں لازم کے تصور کے بغیر ملزوم کا تصور رفاً محال ہو جیسے اربع کے لئے زوجیت کا لزوم اور لزوم ذہنی عرفی وہ ہے جس میں لازم کے تصور کے بغیر ملزوم کا تصور محض عرفاً محال ہو جیسے حاتم کے لئے سخاوت کا لزوم! جو لزوم خارجی ہے اس کے امر خارج کو لازم خارجی کہا جاتا ہے اور جو لزوم ذہنی ہے اس کے امر خارج کو لازمی خارجی کہا جاتا ہے اسی طرح جو لزوم عقلی ہے اس کے امر خارج کو لازم عقلی کہا جاتا ہے۔ اور جو لزوم عرفی ہے اس کے امر خارج کو لازم عرفی کہا جاتا ہے فقہ ذیل میں ملاحظہ کیجئے۔

لزوم

لازم

لازم ذہنی	لازم خارجی	لزوم ذہنی	لزوم خارجی
لازم عقلی	لازم عرفی	لزوم عقلی	لزوم عرفی

بیانہ کون الخارج :۔ یعنی دلالت التزامی میں چونکہ خارج معنی موضوع لا پر دلالت ہوتی ہے

اس لئے اس کے لئے لزوم ذہنی کا ہونا شرط ہے۔ خواہ لزوم ذہنی عقلی ہو یا عرفی کیونکہ اس کو اگر شرط قرار نہ دیا جائے تو لفظ سے امر خارج کا سمجھنا محال ہو جائے گا البتہ لزوم خارجی وہ شرط نہیں ہے کیونکہ مثلاً عی کے لئے بصر لازم خارجی ہے لیکن عی خارج میں موجود ہوتا ہے اور بصر کا خارج میں موجود ہونا کوئی ضروری نہیں

أَقُولُ مَا كَانَتْ الدَّلَالَةُ التَّزَامِيَّةُ دَلَالَةً لِّلْفِظِ عَلَى مَا خَرَجَ عَنِ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ وَلَا خِفَاءَ فِي أَنَّ الْفِظَ لَا يَدُلُّ عَلَى كُلِّ أَمْرٍ خَارِجٍ عَنْهُ فَلَا يَدُلُّ لِدَلَالَتِهِ عَلَى الْخَارِجِ مِنْ شَرْطٍ وَهُوَ الْوُجُودُ لِمَعْنَى أَيْ كَوْنِ الْأَمْرِ الْخَارِجِ لِلزَّمَانِ الْمَسْمِيِّ الْفِظِ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَسْمِيِّ تَصَوُّرُ مَا فَإِنَّهُ لَوْ لَمْ يَتَحَقَّقْ هَذَا الشَّرْطُ لَمْ يَنْتَفِعْ بِهِ الْأَمْرُ الْخَارِجُ مِنَ الْفِظِ فَلَمْ يَكُنْ دَالًّا عَلَيْهِ وَذَلِكَ لِأَنَّ دَلَالَةَ الْفِظِ عَلَى الْمَعْنَى بِحَسَبِ الْوَضْعِ لِأَحَدِ الْأَمْرَيْنِ إِمَّا لِأَجْلِ أَنَّ مَوْضُوعَهُ بَازِيَّتُهُ أَوْ لِأَجْلِ أَنَّ يَلْزَمُ مِنْ فَهْمِ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ فَهْمُهُ وَالْفِظُ لَيْسَ بِمَوْضُوعٍ لِلْأَمْرِ الْخَارِجِ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَسْمِيِّ تَصَوُّرُ مَا لَمْ يَكُنْ الْأَمْرُ الثَّانِي أَيْضًا مُتَحَقِّقًا فَلَمْ يَكُنْ الْفِظُ دَالًّا عَلَيْهِ

ترجمہ : — میں کہتا ہوں جب کہ دلالت التزامیہ لفظ کا دلالت کرتا ہے اس معنی پر جو معنی موضوع لفظ سے خارج ہے اور اس میں کوئی خفا نہیں ہے اس بات میں کہ لفظ ہر لیے امر پر دلالت نہیں کرتا جو اس سے خارج ہو پس خارج پر دلالت کرنے کے لئے شرط کا ہونا ضروری ہے۔ اور وہ لزوم ذہنی ہے یعنی امر خارج کا لفظ کے معنی کے لئے اس طور پر لازم ہونا کہ معنی کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے اس لئے کہ اگر یہ شرط متحقق نہ ہوگی تو لفظ سے امر خارج کا سمجھنا محال ہوگا تو لفظ اس پر دلالت نہیں کرے گا اور وہ اس لئے کہ لفظ کا معنی پر دلالت کرنا وضع کے اعتبار سے دو امر میں سے ایک سے ہوتا ہے یا اس وجہ سے کہ وہ اس کے مقابلہ میں موضوع ہے یا اس وجہ سے کہ معنی موضوع لفظ کے سمجھنے سے اس کا سمجھنا لازم آتا ہے اور لفظ امر خارج کے لئے موضوع نہیں پس اگر اس حیثیت سے نہ ہو کہ معنی کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے تو امر ثانی بھی متحقق نہ ہوگا پس لفظ اس پر دلالت نہیں کرے گا۔

تشریح : — قولہ لَمَّا كَانَتْ دَلَالَةُ التَّزَامِيَّةِ دَلَالَةً لِّلْفِظِ عَلَى مَا خَرَجَ عَنِ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ وَلَا خِفَاءَ فِي أَنَّ الْفِظَ لَا يَدُلُّ عَلَى كُلِّ أَمْرٍ خَارِجٍ عَنْهُ فَلَا يَدُلُّ لِدَلَالَتِهِ عَلَى الْخَارِجِ مِنْ شَرْطٍ وَهُوَ الْوُجُودُ لِمَعْنَى أَيْ كَوْنِ الْأَمْرِ الْخَارِجِ لِلزَّمَانِ الْمَسْمِيِّ الْفِظِ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَسْمِيِّ تَصَوُّرُ مَا فَإِنَّهُ لَوْ لَمْ يَتَحَقَّقْ هَذَا الشَّرْطُ لَمْ يَنْتَفِعْ بِهِ الْأَمْرُ الْخَارِجُ مِنَ الْفِظِ فَلَمْ يَكُنْ دَالًّا عَلَيْهِ وَذَلِكَ لِأَنَّ دَلَالَةَ الْفِظِ عَلَى الْمَعْنَى بِحَسَبِ الْوَضْعِ لِأَحَدِ الْأَمْرَيْنِ إِمَّا لِأَجْلِ أَنَّ مَوْضُوعَهُ بَازِيَّتُهُ أَوْ لِأَجْلِ أَنَّ يَلْزَمُ مِنْ فَهْمِ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ فَهْمُهُ وَالْفِظُ لَيْسَ بِمَوْضُوعٍ لِلْأَمْرِ الْخَارِجِ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَسْمِيِّ تَصَوُّرُ مَا لَمْ يَكُنْ الْأَمْرُ الثَّانِي أَيْضًا مُتَحَقِّقًا فَلَمْ يَكُنْ الْفِظُ دَالًّا عَلَيْهِ

خارج کا اس طرح ہونا ہے کہ مسمیٰ کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے تو اگر یہ متحقق نہ ہو تو لفظ سے امر خارج کا سمجھنا ممتنع و دشوار ہو جائے گا۔

قولہ وذلک :- یہ دلیل ہے اس دعوے کی کہ لزوم ذہنی کی شرط اگر متحقق نہ ہو تو لفظ سے امر خارج کا سمجھنا ممتنع ہوگا دلیل کا حاصل یہ کہ لفظ کی دلالت معنی پر و صرح کے اعتبار سے دو وجہوں میں سے کسی ایک وجہ سے ہوتی ہے آیا اس وجہ سے کہ لفظ اس کے مقابل میں موضوع ہے یا اس وجہ سے کہ معنی موضوع لفظ کے سمجھنے سے اس کا سمجھنا لازم آئے ظاہر ہے لفظ امر خارج کے لئے موضوع نہیں ہوتا تو اگر لفظ اس حیثیت سے نہ ہو کہ مسمیٰ کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے تو اس سے امر دوم بھی متحقق نہ ہوگا۔ اور اس پر لفظ کی دلالت بھی نہ ہوگی۔

وَلَا يَشْتَرُ فِيهَا اللَّزُومُ الْخَارِجِيُّ وَهُوَ كَوْنُ الْأَمْرِ الْخَارِجِيِّ بِحِثِّ يُلْزَمُ مِنْ تَحَقُّقِ الْمَسْمُوعِ فِي الْخَارِجِ تَحَقُّقُهُ فِي الْخَارِجِ كَمَا أَنَّ اللَّزُومَ الَّذِي هُوَ كَوْنُ الْأَمْرِ الْخَارِجِيِّ بِحِثِّ يُلْزَمُ مِنْ تَحَقُّقِ الْمَسْمُوعِ فِي الذِّهْنِ تَحَقُّقُهُ فِي الذِّهْنِ شَرْطٌ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ اللَّزُومُ الْخَارِجِيُّ شَرْطًا لَمْ يَتَحَقَّقْ دَلَالَةُ الْإِلْتِزَامِ بِدُونِهِ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ فَالْمَلْزُومُ مُثْلُهُ أَمَّا الْمَلْزَمَةُ فَلَا مَتَابَعَةَ تَحَقُّقِ الْمَشْرُوعِ بِدُونِ الشَّرْطِ وَأَمَّا بَطْلَانُ اللَّازِمِ فَلِإِنَّ الْعَدَمَ كَالْعَمَى يَدُلُّ عَلَى الْمَلَكََةِ كَالْبَصَرِ دَلَالَةُ التَّزَامِيَةِ لِأَنَّهُ عَدَمُ الْبَصَرِ عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ بِصِيرًا مَعَ الْعَادَةِ بَيْنَهُمَا فِي الْخَارِجِ

ترجمہ :- اور دلالت التزامیہ میں لزوم خارجی کی شرط نہیں لگائی جاتی۔ اور وہ امر خارجی کا اس حیثیت سے ہونا ہے کہ خارج میں مسمیٰ کے تحقق سے اس کا تحقق لازم آئے اس لئے کہ لزوم بخارجی امر خارجی کا اس حیثیت سے ہونا ہے کہ ذہن میں مسمیٰ کے تحقق سے اس کا تحقق لازم آئے اس لئے کہ لزوم بخارجی اگر شرط ہوتی تو دلالت التزام کا تحقق اس کے بغیر نہیں ہوتا اور لازم باطل ہے پس ملزوم اس کی مثل ہے لیکن ملازمہ تو اس لئے کہ مشروط کا تحقق شرط کے بغیر محال ہے اور لیکن لازم کا تحقق اس لئے کہ عدم یعنی عدمی دلالت کرتا ہے ملکہ یعنی بصیر پر دلالت التزامیہ کیونکہ عدمی کہتے ہیں بصیر کے نہ ہونے کو اس سے جس کی شان سے

ہے کہ وہ بصر والا ہو باوجودیکہ خارج میں دونوں کے درمیان عناد پایا جاتا ہے۔

شرح: قولہ ولا يشترط: اس کا عطف ماقبل میں وہو اللزوم الذہنی پر ہے اصل عبارت یہ ہے فلا بد للادلة على الخارج من شرط ولا يشترط فيها۔ اس عبارت سے مقصود یہ ہے کہ دلالت التزامیہ میں لزوم ذہنی شرط ہے لزوم خارجی نہیں۔

قولہ اللزوم الخارجي: لزوم کی چونکہ دو قسمیں ہیں ایک لزوم ذہنی اور دوسری لزوم خارجی دلالت التزامیہ میں لزوم ذہنی شرط ہے لیکن لزوم خارجی سے متعلق کچھ نہ کہا گیا کہ وہ شرط ہے یا نہیں اس لئے اس عبارت سے اس کی نفی کی جاتی ہے کہ اس کے لئے لزوم خارجی کا ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ وہ وہ اگر شرط ہوتا تو دلالت التزامی اس کے بغیر متحقق نہ ہوتی حالانکہ وہ اس کے بغیر متحقق ہو جاتی ہے اس لئے کہ لزوم خارجی کہتے ہیں امر خارج کے اس طرح ہونے کو کہ خارج میں مسمیٰ کے تحقق سے اس کا تحقق لازم آئے اور عمی کی دلالت بصر پر دلالت التزامیہ ہے لیکن خارج میں ایسا نہیں ہے کہ عمی کے وجود سے بصر کا وجود لازم آئے۔

قولہ واللازم باطل: قضیہ شرطیہ لزوم خارجی اگر شرط ہوتا تو دلالت التزامی اس کے بغیر متحقق نہ ہوتی میں لازم دلالت التزامی کا لزوم خارجی کے بغیر متحقق ہونا ہے اور ملزوم "لزوم خارجی اگر جب شرط ہوتا" ہے اور ملزوم و لازم چونکہ علت و معلول ہوتے ہیں اور اگر معلول باطل ہو جائے تو علت بھی باطل ہو جاتی ہے اور علت باطل ہو جائے تو معلول بھی باطل ہو جاتا ہے چنانچہ ان کا تعلق الشمس طالعت فانہا موجود میں لازم یعنی دن کا موجود ہونا باطل ہو جائے تو ظاہر ہے ملزوم یعنی افتاب کا طلوع ہونا باطل ہو جائے گا۔ اسی وجہ سے شرح میں صرف لازم کے بطلان کو بیان کیا گیا جس سے ملزوم کا بطلان ثابت ہو جائے۔

قولہ عما من شأنہ: شئی کی شان سے عام ہے کہ وہ بشخص ہو یا بنوعہ یا بجنس۔ یہاں اول جیسے وہ شخص ہو اندھا ہو گیا کہ وہ بشخص بصر کا قابل ہے اور دوم جیسے کہ یعنی مادر زاد اندھا کہ وہ بنوعہ بصر کا قابل ہے اور سوم جیسے بچہ کہ وہ اپنی جنس قریب یعنی حیوان کے اعتبار سے بصر کا قابل ہے اس قید سے جامد خارج ہو گیا کہ لکڑی و پتھر وغیرہ عدم بصر تو ہیں لیکن اس کی شان سے بصر والا ہونا نہیں بلکہ وہ غیر

بہا مد یعنی حیوان ہی ہو سکتا ہے۔

فَإِنَّ قُلْتَ الْبَصَرُ حِزُّ مَفْهُومِ الْعَمَى فَلَا يَكُونُ دَلَالَتُهُ عَلَيْهِ بِالْاِتِّزَامِ بَلْ بِالتَّضَمُّنِ فَنَقُولُ الْعَمَى عَدَمُ الْبَصَرِ لَا الْعَدَمُ فَالْبَصَرُ وَالْعَدَمُ الْمُضَافُ إِلَيْهِ إِلَى الْبَصَرِ يَكُونُ الْبَصَرُ خَارِجًا عَنْهُ وَالْاِجْتِمَاعُ فِي الْعَمَى الْبَصَرُ وَعَدَمُهُ

ترجمہ: پس اگر آپ اعتراض کریں کہ بصر مفہوم عَمَى کا جز ہے تو عَمَى کی دلالت بصر پر بالاتزام نہیں بلکہ بالتضمن ہوگی تو ہم جواب دیں گے کہ عَمَى عدم بصر کو کہا جاتا ہے نہ کہ عدم اور بصر کو اور وہ عدم جو بصر کی طرف مضاف ہو بصر اس سے خارج ہے ورنہ عَمَى میں بصر اور عدم بصر دونوں جمع ہو جائیں گے۔

تشریح: قولہ فَاِنَّ قُلْتَ: یہ اعتراض مثال مذکور پر ہے کہ لفظ عَمَى کی دلالت بصر پر دلالت التزانی ہے۔ نہ کہ بصر مفہوم عَمَى کا جز ہے اس لئے کہ عَمَى عدم بصر کو کہا جاتا ہے تو بصر جز ہوا مفہوم عَمَى کا اور جز پر شے کی دلالت تضمنی ہوتی ہے التزانی نہیں جیسا کہ گذرا۔

قولہ فَنَقُولُ: یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا کہ عَمَى عدم بصر کو کہا جاتا ہے نہ کہ عدم اور بصر کے مجموعہ کو کہ عدم مضاف ہے بصر کی طرف اور ظاہر ہے مضاف الیہ مضاف سے خارج ہوتا ہے پس بصر عَمَى سے خارج ہوا کیونکہ بصر اگر عَمَى کا جز ہو تو عَمَى میں بصر اور عدم بصر دونوں کا جمع ہونا لازم آئے گا جو متباہ نقیضین کو لازم کرتا ہے اور وہ محال ہے۔

قَالَ وَالْمُطَابَقَةُ لَا تَسْتَلْزِمُ التَّضَمُّنَ كَمَا فِي الْبَسَائِطِ وَأَمَّا اسْتِلْزَامُهَا التَّزَامَ فَغَيْرُ مُتَقَبِّحٍ لِأَنَّ
وَجُودَ دَلَالَتِهِمْ ذَهَبَ لِكُلِّ مَاهِيَةٍ يَلْزِمُ مِنْ تَصَوُّرِهَا تَصَوُّرٌ غَيْرُ مَعْلُومٍ وَمَا قِيلَ إِنَّ تَصَوُّرَ كُلِّ
مَاهِيَةٍ لَيَسْتَلْزِمُ تَصَوُّرَ أَنَّهَا لَيْسَتْ غَيْرُهَا فَمِنْ هَذَا ابْتِغَاءُ عَدَمِ اسْتِلْزَامِ التَّضَمُّنِ
وَأَمَّا هُمَا فَلَا يُوْجَدَانِ إِلَّا مَعَ الْمُطَابَقَةِ لِاسْتِحْوَاجِ وَجُودِ التَّابِعِ مِنْ حَيْثُ أَنَّ تَابِعَ
بِدُونِ الْمَتَّبِعِ

جہہ: — مصنف نے فرمایا کہ دلالت مطابقت دلالت تضمن کو مستلزم نہیں جیسا کہ بسائط میں ہے
لیکن دلالت مطابقت کا دلالت التزام کو مستلزم نہ ہونا تو غیر یقینی ہے اس لئے کہ ہر ماہیت کے لئے ایسے
مذہبی کا ہونا کہ اس یعنی ماہیت کے تصور سے اس کا تصور لازم ہو۔ معلوم نہیں ہے اور وہ جو کہا گیا کہ ہر
ماہیت کا تصور مستلزم ہے اس بات کے تصور کو کہ اس کا غیر نہیں ہے۔ منوع ہے اور اس سے ظاہر
کیا دلالت تضمن کا دلالت التزام کو مستلزم نہ ہونا اور لیکن وہ دونوں یعنی دلالت تضمن و التزام نہیں
کی جاتیں۔ مگر دلالت مطابقت کے ساتھ کیونکہ محال ہے تابع کا وجود اس حیثیت سے کہ وہ تابع
ہے متبوع کے بغیر۔

ترجیح: — بیانہ والمطابقہ:۔ تینوں دالاتوں کی تعریفوں کے بعد اب ان کے درمیان نسبتوں
و بیان کیا جاتا ہے جو چار دعوتوں پر مشتمل ہے پہلا دعویٰ ہے کہ دلالت مطابقتی دلالت تضمنی کو مستلزم
نہیں یعنی جہاں جہاں دلالت مطابقتی پائی جائے وہاں وہاں دلالت تضمنی کا پایا جانا کوئی ضروری نہیں
اور مراد دعویٰ یہ کہ دلالت مطابقتی کا دلالت التزامی کو مستلزم ہونا غیر یقینی ہے یعنی یہ ضروری نہیں کہ جہاں
جہاں دلالت مطابقتی ہو وہاں وہاں دلالت التزامی بھی ہو تیسرا دعویٰ یہ کہ دلالت تضمنی، دلالت التزامی
کو مستلزم نہیں چوتھا دعویٰ یہ کہ دلالت تضمنی اور دلالت التزامی، دلالت مطابقتی کو مستلزم ہیں یعنی جہاں
جہاں دلالت تضمنی و التزامی پائی جائے وہاں وہاں دلالت مطابقتی کا پایا جانا ضروری ہے، دعویٰ
اول کو والمطابقہ لا مستلزم سے بیان کیا گیا اور دعویٰ دوم کو واما استلزامہا سے اور دعویٰ سوم
کو میں ہذا بین عدم سے اور دعویٰ چہارم کو واما فلا یوجدانہ سے۔ ہر ایک کا تفصیلی بیان آگے
شرح میں درج ہے۔

أقول له المصنف بيان نسب الدلالة الثلاث بعضها مع بعض بالاستلزام وعدله
فالمطابقة لا تستلزم تضمن أي ليس متى تحققت المطابقة تحققت تضمن جواز أن يكون
اللفظ موضوعاً لمعنى بسيط فيكون دلالة عليه مطابقة ولا تضمن ههنا لأن المعنى البسيط
للجزء

ترجمہ: _____ میں کہتا ہوں کہ مصنف نے ارادہ فرمایا تینوں دلالوں کی نسبتوں کے بیان کا بعض نسبت کا بعض کے ساتھ مستلزم ہونے اور مستلزم نہ ہونے کے لحاظ سے تو دالالت مطابقت دالالت تضمن کو مستلزم نہیں یعنی ایسا نہیں ہے کہ جب بھی یعنی مطابقت متحقق ہو تو تضمن بھی متحقق ہو کیونکہ جائز ہے لفظ موضوع ہو معنی بسیط کے لئے پس لفظ موضوع کی دالالت معنی بسیط پر دالالت مطابقت ہوگی دالالت تضمن نہیں کیونکہ معنی بسیط کا جزء نہیں ہوتا ہے۔

تشریح _____ قولہ ارادہ:۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ منطق کی کتابوں میں بحث دالالت کو افادہ واستفادہ کے لئے بیان کیا جاتا ہے لیکن چونکہ استلزام وعدم استلزام کو افادہ واستفادہ سے کوئی تعلق نہیں اس لئے اس کو یہاں بیان کرنا فضول ہے؛ جواب یہ کہ استلزام وعدم استلزام کا بیان تعریفات مذکورہ کا نتیجہ ہے جو مزید انکشاف کے لئے بیان کیا گیا ہے کیونکہ ان تعریفات سے بھی اگر یہ امتیاز حاصل ہو جاتا ہے لیکن ضمناً اس لئے اس کو مراسمۃً بیان کیا جاتا ہے۔ جو چار صورتوں پر مشتمل ہے جیسا کہ متن میں مذکور ہے۔

قولہ فالطابقۃ:۔ یہ دعویٰ اول کا بیان ہے کہ دالالت مطابقت، دالالت تضمن کو مستلزم نہیں ہے یعنی جہاں جہاں دالالت مطابقت پائی جائے گی۔ ضروری نہیں کہ وہاں وہاں دالالت تضمن بھی پائی جائے کیونکہ جائز ہے لفظ موضوع ہو معنی بسیط کے لئے جیسے اسم جلالۃ یعنی لفظ اللہ اور عقول مجردہ کہ ان کا موضوع لذہن و خارج دونوں میں بسیط ہے ظاہر ہے یہاں دالالت مطابقت پائی جاتی ہے دالالت تضمن نہیں کیونکہ معنی بسیط کے لئے جزء نہیں ہوتا اور دالالت تضمن کے لئے جزء کا ہونا ضروری ہے قولہ ای لیس متی:۔ اس تفسیر سے یہ اشارہ ہے کہ مصنف کے قول والمطابقۃ لا استلزام تضمن سے مراد سلب کلی نہیں بلکہ رفع ایجاب کلی ہے جو بمنزلہ سالبہ جزئیہ ہوتا ہے کیونکہ استلزام نام ہے جمع اوقات میں انتفاء انفکاک کا دوام اتصال کا نہیں جیسا کہ قضیہ شرطیہ سے متبادلاً ہوتا ہے قولہ کجواز:۔ بخلاف پر انکشاف اس لئے کیا گیا کہ لزوم کی نفی کے لئے اتنا ہی کافی ہے کیونکہ لیکن ہے لفظ موضوع ہو معنی بسیط کے لئے۔ (لذہن میں یا خارج میں) اور اس کا جزء نہ ہو۔

وَأَمَّا اسْتِزَامُ الْمَطَابِقَةِ الْإِتْزَامَ فَحَيْثُ مُتَبَقِّنَ لِأَنَّ الْإِتْزَامَ يَتَوَقَّفُ عَلَى أَنْ يَكُونَ لِمَعْنَى اللَّفْظِ
لَازِمٌ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مَنْ تَصَوَّرَ الْمَعْنَى تَصَوُّرًا لَا يَكُونُ كُلُّ مَا هِيَ بِحَيْثُ يَوْجَدُ لَهَا كَذَلِكَ غَيْرُ
مَعْلُومٍ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمَاهِيَّاتِ مَا لَا يَسْتَلْزِمُ شَيْءًا كَذَلِكَ فَإِذَا كَانَ اللَّفْظُ مَوْضُوعًا لَتِلْكَ
الْمَاهِيَةِ لَكَانَ دَلَالَتُهُ عَلَيْهَا وَلَا الْإِتْزَامَ لِانْتِفَاءِ شَرْطِهِ وَهُوَ الزُّوْمُ الْذِهْنِيُّ

ترجمہ: — اور دلالت مطابقت کا دلالت التزام کو مستلزم ہونا غیر یقینی ہے اس لئے کہ دلالت التزام
موقوف ہے اس بات پر کہ لفظ کے معنی کے لئے لازم ہو اس طور پر کہ معنی کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے اور ہر
ماہیت کا اس حیثیت سے ہونا کہ اس کے لئے لازم ماہیت بھی ہو معلوم نہیں کیونکہ جائز ہے ماہیتوں میں
سے کوئی ماہیت ایسی ہو جو کسی چیز کو مستلزم نہیں تو جب لفظ اس ماہیت کے لئے موضوع ہو تو اس
کی دلالت ماہیت پر مطابقت ہوگی اور دلالت التزام نہ ہوگی اس کی شرط یعنی لزوم ذہنی کے مستفی ہونے کی وجہ سے
تشریح: — قولہ واما استلزام: یہ دعویٰ دوم کا بیان ہے کہ دلالت مطابقت کا دلالت التزام
کو مستلزم ہونا غیر یقینی ہے کیونکہ التزام کے لئے یہ ضروری ہے کہ شئی کے لئے ایک ایسا لازم ہو کہ اس کے تصور
سے لازم کا تصور ہو جائے حالانکہ ہر ماہیت کے لئے اس طرح کا لازم ہونا معلوم نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے
ایک ماہیت ایسی ہو جو اس کے لئے لازم ہی نہ ہو۔ بعض کا خیال ہے کہ دلالت مطابقت کے لئے دلالت
التزام کا مستلزم نہ ہونا یقینی ہے کیونکہ ہر مفہوم کے لئے دلالت التزامی اس وقت لازم ہوتی ہے جب کہ
اس کیلئے لازم ذہنی ہو اور یہ محال ہے کیونکہ ہر مفہوم کیلئے لازم ذہنی ہو تو اگر کسی لفظ کی دلالت اس کے
مفہوم پر ہو تو اس کے لازم پر بھی ہوگی اور لازم کے لازم پر بھی۔ یہ سلسلہ غیر متناہی تک بجائے گا۔ تو معنی
فاحلہ کے تصور سے امور غیر متناہیہ کا ادراک دفعۃً واحدہ لازم آئے گا جو محال ہے اس وجہ سے ضروری
ہے ایک معنی ایسا ہو جس کے لئے لازم ذہنی نہ ہو تو جب لفظ معنی کے مقابلہ میں موضوع ہو تو اس پر لفظ
کی دلالت مطابقت ہوگی التزام نہیں۔ میر سید شریف جرجانی وغیرہ نے اس کو یوں رد کیا ہے کہ دو معنوں
کے درمیان تلازم اس طرح ہو کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے لئے لازم ذہنی ہو چنانچہ دو متضایف
یعنی الوجود ونبوت میں تلازم بین الطرفين ہے لیکن ہر ایک کا دوسرے پر توقف لازم نہیں آتا کہ دور محال

لازم آئے جو تقدم شئی علیٰ نفعہ کو مستلزم ہے البتہ دور معیت لازم آتا ہے جو محال نہیں کیونکہ دور معیت صرف اس امر کا مقتضی ہے کہ خارج یا ذہن میں طرفین کا حصول بطریق معیت ہو۔ بعض نے اس کے عدم استلزام کو دلیل وجہ دانی سے یوں ثابت کیا ہے کہ ہمیں اپنے وجدان سے قطعی طور پر یہ معلوم ہے کہ بعض مغول کا تعقل ان کے جمیع ماضی سے ذہول کے باوجود ممکن ہے۔ اس تقدیر پر دلالت مطابقت کا دلالت التزام کے بغیر موجود ہونا امر یقینی ہے لیکن یہ دلیل چونکہ وجدانی ہے اور دلیل وجہ دانی دوسرے کے لئے قابل حجت نہیں ہوتی کما علی الحاشیہ علی المیزان ہذا رسالہ

قولہ فغیر متیقن۔ غیر یقینی کہا گیا غیر معلوم اس لئے نہیں کہ معلوم شق ہے علم سے اور علم مناطقہ کے نزدیک بمعنی ادراک ہے اور ادراک تصور ہر ایک کا ہو سکتا ہے استلزام و عدم استلزام حتیٰ کہ تصدیق کا بھی کہ وہ اس کے ساتھ بھی متعلق ہوتا ہے کما فی السلم لہذا عدم استلزام کے لئے غیر معلوم کہنا درست نہ ہوگا البتہ غیر یقینی درست ہے اور اس لئے بھی کہ مقصود یہاں علم یقینی کی نفی کرنا ہے خواہ اثبات ہو یا نفی شک ہو یا ظن۔ معلوم کی نفی مقصود نہیں

وَنَسَمُّ الْأَمَامَ أَنَّ الْمَطَابَقَةَ مُسْتَلْزِمَةٌ لِلْاِتِّزَامِ لِأَنَّ تَصَوُّرَ كُلِّ مَاهِيَةٍ يَسْتَلْزِمُ تَصَوُّرَ لَانِ مِمَّنْ
لَوَانِ مَهَا وَأَقْلَهُ أَنَّهَا لَيْسَتْ غَيْرُهَا وَاللَّفْظُ إِذَا دَلَّ عَلَى الْمَلْزُومِ بِالْمَطَابَقَةِ دَلَّ عَلَى الْاِتِّزَامِ فِي
التَّصَوُّرِ بِالْاِتِّزَامِ وَجَوَابُهُ أَنَا لَا نَسَلِّمُ أَنَّ تَصَوُّرَ كُلِّ مَاهِيَةٍ يَسْتَلْزِمُ تَصَوُّرَ أَنَّهَا لَيْسَتْ غَيْرُهَا
فَكثِيرًا مَا نَتَصَوَّرُ مَاهِيَاتِ الْأَشْيَاءِ وَلَمْ يَخْطُرْ بِيَالِنَا غَيْرُ مَفْضَلٍ عَنْ أَنَّهَا لَيْسَتْ غَيْرُهَا

ترجمہ: — اور امام نے گمان کیا ہے کہ مطابقت التزام کو مستلزم ہے کیونکہ ہر مایات کا تصور اس کے لوازم میں سے کسی نہ کسی لازم کے تصور کو مستلزم ہوتا ہے اور کم از کم یہ کہ وہ اس کا غیر نہیں اور لفظ جب لازم پر مطابقت دلالت کرے تو وہ لازم فی التصور پر التزاماً دلالت کرے گا اس کا جواب یہ کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہر مایات کا تصور اس امر کے تصور کو مستلزم ہے کہ وہ اس کا غیر نہیں اس لئے کہ بسا اوقات ہم چیزوں کی مایاتوں کا تصور کرتے ہیں اور ہمارے دل میں اس کا غیر نہیں آتا چہ جائیکہ وہ اس

کا غیر نہیں ہے۔

تشریح : قولہ و ناعم :- دعویٰ مذکور پر امام رازی کا یہ اعتراض ہے کہ مطابقت ، التزام کو ہر حال مستلزم ہوتا ہے کیونکہ ہر ماہیت کے لئے کوئی نہ کوئی لازم ضرور ہوتا ہے اور کچھ بھی نہ ہو تو کم از کم لیس غیرہ کا مفہوم ہر معنی کے لئے لازم ہے تو جب کسی مفہوم پر دلالت مطابقتی پائی جائے تو دلالت التزامی بھی ضرور پائی جائے گی۔

قولہ وجوابہ :- یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا کہ امام رازی کا زعم مذکور تسلیم نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات ہم چیزوں کی ماہیتوں کا تصور کرتے ہیں اور دل میں سلب غیر کا شائبہ بھی نہیں گذرتا۔ کیونکہ سلب غیر کمزور کو اگر تسلیم کر لیا جائے تو ہر تصور کا مستلزم تصدیق ہونا لازم آئے گا جو تین طریقوں سے نادرست ہے ایک یہ کہ وہ وجدان کے خلاف ہے دوسرا یہ کہ وہ دفعۃً امور غیر متناہیہ کے تصور کو مستلزم ہے جو ممنوع ہے کیونکہ تصور ماہیت ، تصور ہے اور لیس غیرہ تصدیق اور ہر تصدیق تصورات پر مشتمل ہے لہذا تصورات بھی مستلزم تصدیق مذکور ہوں گے و لکن الی غیر النہایہ۔ تیسرا یہ کہ کچھ معانی متصورہ الہیہ مستقل ہیں کہ جن پر کوئی بھی حکم نہیں لگنا چاہئے جانیکہ ان پر یہ حکم لگایا جائے کہ ان کا غیر نہیں ہے۔

قولہ فضلا عن انہا :- حواشی کشف میں مرقوم ہے کہ فضلا مصدر ہے جو ماخوذ ہے فضل عن المال کذا اذا ذهب اکثرہ و بقی اقلہ سے۔ وہ اس امر پر تنبیہ کیلئے واقع ہوتا ہے کہ ادنیٰ کی نفی ہو جائے اور نفی اعلیٰ کے وقوع سے استبعاد پیدا ہو جائے ضروری ہے اس کا نفی کے بعد واقع ہونا خواہ نفی صریح ہو جیسے فلان یعطی الدرہم فضلا عن الدینار یا نفی ضمنی ہو جیسے مثال مذکور فلان انما یعطی فضلا عن الدینار۔ اس کے نصب سے متعلق منقول ہے کہ وہ فعل مصدر کا مفعول مطلق ہے اور فعل متعارف اس نکرہ کی صفت واقع ہے جو فضلا سے پہلے ہو جیسے فلان لا یمکنک درہما فضلا عن الدینار کہ قال ابو علی الفارسی

وَمِنْ هَذَا ابْتِنَاءُ عَدَمِ اسْتِلْزَامِ التَّصَحُّنِ الْاِلْتِزَامِ لِأَنَّهُ لَمَّا لَمْ يُعْلَمْ وَجُودُ لَازِمٍ ذَهْنِيٍّ لِكُلِّ
مَاهِيَةٍ بَسِيطَةٍ لَمْ يُعْلَمْ أَيْضًا وَجُودُ لَازِمٍ ذَهْنِيٍّ لِكُلِّ مَاهِيَةٍ مُرَكَّبَةٍ لِحُجُوزِ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْكُلِّ

المركبة ما لا يكون له لازم ذهني فاللفظ الموضوع بأزائه دال على أجزائه بالتضمن دون الإلزام
وفي عبارة المصنف تسامح فإن اللازم مما ذكره ليس تبين عدم استلزام التضمن الإلزام
بل عدم تبين استلزام التضمن الإلزام والفرق بينهما ظاهر

ترجمہ: _____ اور ہمیں سے ظاہر ہو گیا تفسنی کا التزامی کو مستلزم نہ ہونا اس لئے کہ ہر ماہیت
بسیط کے لئے لازم ذہنی کا ہونا معلوم نہیں اسی طرح ہر ماہیت مرکبہ کے لئے لازم ذہنی کا ہونا بھی معلوم
نہیں ہے کیونکہ جانتے ہیں بعض ماہیت مرکبہ وہ ہو کہ اس کے لئے لازم ذہنی نہ ہو تو جو لفظ اس کے مقابل
میں موضوع ہو وہ اس کے اجزاء پر بطریق تضمن دلالت کرے گا۔ بطریق التزام نہیں۔ اور مصنف کی عبارت
میں تسامح واقع ہے کیونکہ اس نے جو کچھ ذکر کیا ہے اس سے تفسنی کا التزامی کو مستلزم نہ ہونے کا ظہور لازم نہیں
آتا بلکہ تفسنی کے التزامی کو مستلزم ہونے کو ظہور کا عدم ثابت ہوتا ہے اور ان دونوں کے درمیان فرق
ظاہر ہے۔

تشریح:۔ قولہ ومن هذا:۔ یعنی مطابق کے مستلزم التزامی نہ ہونے کے بیان سے یہ بھی
ظاہر ہو گیا کہ تفسنی بھی التزامی کو مستلزم نہیں کیونکہ جس طرح ماہیت بسیط کے لئے لازم ذہنی کا ہونا معلوم
نہیں اسی طرح ماہیت مرکبہ کے لئے بھی لازم ذہنی کا ہونا معلوم نہیں۔ کیونکہ ممکن ہے بعض ماہیات
مرکبہ بھی ایسی ہوں جن کے لئے کوئی لازم ذہنی نہ ہو پس جو لفظ اس کے مقابل میں موضوع ہو اس کے اجزاء
پر بطریق تضمن دلالت کرے گا بطور التزام نہیں۔

قولہ وفي عبارة المصنف - یعنی مصنف کی عبارت میں ہذا تبين عدم استلزام التضمن
الالتزام میں تسامح واقع ہے کیونکہ دلیل سے ظہور استلزام کا عدم ثابت ہوتا ہے اور یہاں عدم استلزام
کے ظہور کو بیان کیا گیا ہے البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ عبارت بخلاف مضاف الیہ یعنی ومن هذا تبين
عدم تبين استلزام التضمن الالتزام - فرق دونوں عبارتوں میں ظاہر ہے کیونکہ مصنف کی عبارت کا مفہوم
ہے عدم استلزام کا ظہور اور شارح کی عبارت کا مفہوم ہے ظہور استلزام کا عدم۔

قولہ تسامح:۔ تسامح کا معنی لغت میں آسان گرفتار ہا یکدیگر اور اصطلاح میں اس امر میں

استعمال کرنا کہ عبارت اس کا محتمل ہو اور اس پر ظاہر الدلالة ہو۔

وَأَمَّا صَمَّا أَيْ التَّضَمُّنُ وَالْإِلْتِزَامُ فَمُسْتَلْزَمَانِ لِلْمُطَابَقَةِ لِأَنَّهُمَا لَا يَوْجِدَانِ إِلَّا مَعَهَا إِلَّا نَهْمَا تَابِعَانِ لَهَا وَالتَّابِعُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ تَابِعٌ لَا يَوْجِدُ بَدْوً وَنِ الْمَتَّبِعُ وَالتَّابِعُ قَائِدٌ الْحَيْثِيَّةُ احْتِزَانًا عَنْ التَّابِعِ الْأَعْمَ كَالْحَرَارَةِ لِلنَّارِ فَإِنَّهَا تَابِعَةٌ لِلنَّارِ وَقَدْ تَوْجَدُ بَدْوً وَنَهَا كَمَا فِي الشَّمْسِ وَالْحَرَكَةِ أَمَّا مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا تَابِعَةٌ لِلنَّارِ فَلَا تَوْجَدُ إِلَّا مَعَهَا

ترجمہ: _____ اور لیکن وہ دونوں یعنی تضمّن والتزام مطابقت کو مستلزم ہیں اس لئے کہ وہ دونوں مطابقت کے ساتھ موجود ہوتے ہیں کیونکہ دونوں مطابقت کے تابع ہیں اور تابع اس حیثیت سے کہ وہ تابع ہے متبوع کے بغیر نہیں پایا جاتا۔ اور تابع کو حیثیت کیساتھ اس وجہ سے مقید کیا گیا ہے کہ تابع اعم سے اخص مقصود ہے۔ جیسے حرارت آگ کے لئے کہ وہ آگ کے تابع ہے اور کبھی آگ کے بغیر بھی پائی جاتی ہے جیسے دھوپ و حرکت میں لیکن اس حیثیت سے کہ وہ آگ کے تابع ہے آگ کے بغیر نہیں پائی جاتی ہے۔

تشریح: قولہ واما هما :- ہما جو ضمیر متنبیہ ہے ای تضمّن والتزام سے اس کے مرجع کو واضح کیا گیا ہے حاصل کلام یہ کہ مطابقت نہ تضمّن کو مستلزم ہے اور نہ التزام کو البتہ تضمّن والتزام دونوں مطابقت کو مستلزم ہیں اس لئے کہ وہ دونوں ضمنی ہیں جو مطابقت کے تابع ہو کر پائی جاتی ہیں کیونکہ مطابقت متبوع ہے اور وہ دونوں تابع اور تابع من حیث ہو تابع کا تحقق متبوع کے بغیر نہیں ہوتا لہذا تضمّن والتزام کا تحقق بھی مطابقت کے بغیر نہیں ہوگا چنانچہ اس کو شکل اول کے طور پر یوں کہا جائے گا کہ ہما تابعان (صغریٰ) والتابع من حیث ہو تابع لا یوجد بدون المتبوع (کبریٰ) فہما لا یوجدان بدون المتبوع نتیجہ لیکن تضمّن والتزام مطابقت کو مستلزم اس لئے ہے کہ وہ دونوں وضع کو مستلزم ہیں کیونکہ تعریف میں وضع ماخوذ ہے اور وضع مستلزم مطابقت ہے لہذا وہ دونوں مطابقت کو مستلزم ہیں۔

قولہ واما قید : یہ جواب ہے اس سوال کا کہ دلیل کے اندر تابع کو حیثیت کی قید کے ساتھ کیوں مقید کیا گیا؟ جواب یہ کہ تابع چونکہ دو طرح کا ہوتا ہے ایک تابع عام اور دوسرا تابع خاص اور تابع عام سے چونکہ حکم ثابت نہیں ہوتا اس لئے حیثیت کی قید سے اس کو خالی کر دیا گیا کیونکہ مقبوع کے بغیر بھی پایا جاتا ہے۔ پناچہ حرارت جو آگ سے ہوتی ہے وہ آگ کے تابع ہے لیکن کبھی آگ کے بغیر بھی پائی جاتی ہے جیسے دھوپ و حرکت وغیرہ میں لیکن اس حیثیت سے کہ حرارت آگ کے تابع ہے وہ آگ ہی کے ساتھ خاص ہے دوسروں میں نہیں پائی جاتی۔

وَفِي هَذَا الْبَيَانِ نَظَرُ لَانَّ التَّابِعَ فِي الصَّغَرَى اِنْ قَيَّدَ بِالْحَيْثِيَّةِ مَنَعَهَا وَاِنْ لَمْ يَقَيَّدْ بِهَا لَمْ يَتَكْرَّرَ الْحُدُ الْأَوْسَطُ فَلَمْ يَنْتِجِ الْمَطْلُوبُ وَلَيْسَ اَنْ يُجَابَ عَنْهُ بَانَ بِالْحَيْثِيَّةِ فِي الْكِبَرَى لَيْسَتْ قَيْدًا لِأَلَا وَسَطٍ بَلْ لِلْحَكْمِ فِيهَا فَيَتَكْرَّرُ الْحُدُ الْأَوْسَطُ نَعْمَ اَللَّازِمُ مِنْ الْمَقْدُّمَتَيْنِ اَنَّ التَّضَمَّنَ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ تَابِعٌ لَا يُوْجَدُ بَدُوْنِ الْمَطْلُوبَةِ وَهُوَ غَيْرُ الْمَطْلُوبِ وَالْمَطْلُوبُ اِنْ التَّضَمَّنَ مُطْلَقًا لَا يُوْجَدُ بَدُوْنِ الْمَطْلُوبَةِ وَهُوَ غَيْرُ اَللَّازِمِ

ترجمہ : اور اس بیان میں نظر ہے اس لئے کہ صغریٰ میں جو تابع ہے اگر اس کو حیثیت کے ساتھ مقید کیا جائے تو ہم اس سے روک دیں گے اور اگر مقید نہ کیا جائے تو حد اوسط مکرر نہ ہوگی پس مطلوب منتج نہ ہوگا اور ممکن ہے اس کا جواب بایں طور دیا جائے کہ کبریٰ میں جو حیثیت ہے وہ حد اوسط کی قید نہیں بلکہ اس حکم کی ہے جو کبریٰ میں ہے پس حد اوسط مکرر ہو جائے گی ہاں دونوں مقدموں سے یہ لازم آتا ہے کہ تضمن اس حیثیت سے کہ وہ تابع ہے مطابقت کے بغیر نہیں پائی جاتی اور وہ مطلوب کا غیر ہے حالانکہ مطلوب یہ کہ تضمن مطلقاً مطابقت کے بغیر نہیں پائی جاتی اور وہ لازم نہیں۔

تشریح : قولہ وافی هذا البیان :- دلیل مذکور پر یہ اعتراض ہے کہ کبریٰ میں جو حیثیت مذکور ہے صغریٰ میں بھی وہ ملحوظ ہے یا نہیں لیکن ملحوظ ہونا تو مقبوع ہے کیونکہ اس تقدیر پر اس کا معنی ہوگا کہ تضمن والتزام تابع ہیں تابع ہونے کی حیثیت سے جب کہ اس میں حیثیت کی قید فضول ہے کیونکہ

وہ بلا حیثیت تابع ہوتے ہیں اور اگر حیثیت صغریٰ میں ملحوظ نہیں تو حد اوسط مکرر ہونے کی بناء پر نتیجہ برآمد نہ ہوگا جب کہ حد اوسط کا صغریٰ و کبریٰ بعینہ ملحوظ و مذکور ہو نا ضروری ہے۔

قولہ لَمْ يَكُنْ الا اوسط :- اس کو یوں رد کیا جاسکتا ہے کہ حیثیت یہاں پر بیان اطلاق کے لئے ہے تقید و تخصیص کے لئے نہیں پس حد اوسط مکرر ہو جائے گی چنانچہ کہا جاتا ہے زَيْدُ النَّاسِ وَالنَّاسُ مِنْ حَيْثُ هُوَ النَّاسُ فَصَاحِكٌ يَنْتَجِ زَيْدٌ ضَاحِكٌ۔

قولہ وَيُمْكِنُ اَنْ :- یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا شق ثانی کو اختیار کر کے کہ حیثیت جس طرح صغریٰ میں ملحوظ نہیں اسی طرح کبریٰ میں ملحوظ نہیں ہے کیونکہ کبریٰ میں جو حیثیت نظر آتی ہے وہ حد اوسط کی قید نہیں بلکہ حکم کی ہے مطلب یہ ہے کہ دلیل مذکور میں جو کبریٰ ہے یعنی والتابع من حیث ہو تابع لایوجد بدون المتبوع اس میں من حیث ہو تابع کا تعلق محکوم بہ یعنی لایوجد کے ساتھ ہے محکوم علیہ یعنی التابع کے ساتھ نہیں پس اس تقدیر پر حد اوسط مکرر ہو جاتی ہے وہ اس طریقے کہ ہما تابعان صغریٰ و کل تابع لایوجد بدون المتبوع من حیث ہو تابع (کبریٰ) فالتابعان لایوجدان بدون المتبوع الذی ہو المطابق من حیث ہما تابعان۔

قولہ لَمْ نَعْمَ اللّٰزِم :- یعنی جواب مذکور سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ تضمن والتزام وصف تبعیت کیساتھ متصف ہو کر مطابقت کے بغیر نہیں پائے جاتے ہیں جب کہ دعویٰ یہ کہ وہ دونوں مطلقاً مطابقت کے بغیر نہیں پائی جاتے ہیں پس جواب تام نہ ہوگا اسی وجہ سے علامہ تفتازانی نے اس کا جواب دو سرا یہ دیا ہے کہ تضمن والتزام کے لئے تبعیت مذکورہ لازم ذاتی اور مقفی ذات ہے جو کبھی جدا نہیں ہوتی قید مذکور بمنزلہ اطلاق اور استلزام مطلقاً ثابت ہے

قَالَ وَالَّذِي بِالْمُطَابَقَةِ اِنْ قُصِدَ بِجُزْئِهِ الدَّلَالَةُ عَلَى جُزْءٍ مَعْنَاهُ فَهُوَ الْمَرْكِبُ وَالْاَفْهَمُ الْمَفْرَدُ

ترجمہ :- اور دال بالمطابقہ اگر مقصود ہو دالالت اس کے جز سے اس کے معنی کے جز پر تو وہ مرکب ہے ورنہ مفرد ہے !

تشریح: بیانہ والدال: دلالت لفظہ وضعہ کی تینوں قسمیں مطابقی تصنیفی۔ التزامی کے بیان سے جب فارغ ہو چکے تو اب اس کی پہلی قسم دلالت مطابقی کی تقسیم کو بیان کیا جاتا ہے کہ لفظ جو معنی مدلول پر بالمطابقت دلالت کرے اگر اس کے جزء سے معنی کے جزء پر دلالت مقصود ہو تو وہ مرکب ہے ورنہ مفرد ہے اول جیسے اللہ خالق دوم جیسے ابو بکر و غیرہ یہاں پر مقسم دلالت کی پہلی قسم یعنی دال بالمطابقت کو قرار دیا گیا دوسری و تیسری قسم یعنی دال بالتضمن و بالانترام کو نہیں اس کی وجہ عنقریب شرح میں بیان کی جائے گی۔ لیکن یہاں یہ بیان کر دیا جائے کہ افراد و ترکیب لفظ کی صفت ہے یا معنی کی اس میں اختلاف ہے اہل عربیہ اول کے قائل ہیں۔ اور مناطقہ دوم کے لیکن یہ اختلاف حقیقی نہیں بلکہ لفظی ہے کہ اہل عربیہ دال کا اعتبار کرتے ہیں اور مناطقہ مدلول کا۔

قولہ والا: والا فهو المفرد اصل میں ان لم یقصد بجزء الدلالة علی جزء معناه فهو المفرد۔ فعل شرط کو معمول کے ساتھ رہا قبل کو اس پر دلالت کرنے کی وجہ سے حذف کر دیا گیا تو وان لم فهو المفرد ہوا اور ان لم قاعدة یرملون سے الم ہوا۔ پھر اس میں کو خلاف قیاس الف سے بدل کر لا کر دیا گیا۔ پورے جملہ کا معنی یہ ہوا کہ اگر مقصود نہ ہو دلالت اس کے جزء سے اس کے معنی کے جزء پر تو وہ مفرد ہے

أقول اللفظ الدال علی المعنی بالمطابقة إما أن یقصد بجزء الدلالة علی جزء معناه
أولا یقصد فإن قصد بجزء منه الدلالة علی جزء معناه فهو المركب کرامی الحجاره فان
الرأی مقصود منه الدلالة علی کرامی منسوب الی موضوع ما و الحجاره لا مقصود منه الدلالة
علی الجسم المعین

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ وہ لفظ جو معنی پر بالمطابقہ دلالت کرتا ہے آیا ارادہ کیا جاتا ہے اس کے جزء سے اس کے معنی کے جزء پر دلالت کا یا ارادہ نہیں کیا جاتا ہے تو اگر اس کے جزء سے اس کے معنی کے جزء پر دلالت کا ارادہ کیا جائے تو وہ مرکب ہے جیسے رانی الجارۃ یعنی پتھر کا پھینکنے والا کہ رانی سے مقصود اس رانی پر دلالت ہے جو کسی موضوع کی طرف منسوب ہو اور جارہ سے

مفرد جسم معین پر دلالت ہے ۔

ترجیح : _____ قولہ اللفظ الدال : یعنی وہ لفظ جو معنی پر بالمطابقتہ دلالت کرتا ہے اس کے جز سے اس کے معنی کے جز پر دلالت مقصود ہے یا نہیں اگر دلالت مقصود ہے تو مرکب ہے ورنہ فرد ہے ۔ یہ صہر چونکہ اثبات و نفی کے درمیان دار ہے اس لئے لفظ کا مفرد و مرکب میں منحصر ہونا نقلی جو مفید یقین ہے اور دال سے پہلے لفظ کے اضافہ سے یہ اشارہ ہے کہ دال صفت ہے لفظ کی لفظ سے مراد لفظ موضوع ہے ۔ اس سے مقصود دوال الربحہ کو خارج کرنا ہے کیونکہ وہ افراد و ترکیب کیساتھ متصف نہیں ہوتے ۔

قولہ ان یقصد : قصد سے مراد وہ ہے جو قانون لغت پر جاری ہو اور جز سے مراد وہ ہے جو موضوع و مرتب ہوتا کہ وہ فعل خارج ہو جائے جو اپنے مادہ سے حدت پر دال ہے اور اپنے زمانہ پر دال ہے اور وہ جز عام ہے کہ تحقیقی ہو یا تقدیری ناکہ اس میں اضرب جیسا کلمہ کب میں داخل ہو جائے کیونکہ اس میں ائت مقدر ہے

قولہ المركب : لفظ کو ترکیب بوقت استعمال عارض ہوتی ہے کیونکہ الفاظ متفرق مانائی کے لئے وضع کئے جاتے ہیں اور مرکب اس حیثیت سے کہ وہ مرکب ہے موضوع بوضع اجزاء ہے مرج بہ السید قدس سرہ اور استعمال نام ہے ذکر لفظ اور ارادہ معنی کا پس معلوم ہوا کہ قصد ترکیب میں معتبر ہے جب کہ افراد عدم ترکیب کا نام ہے تو اس کا معنی عدم قصد ہوا افراد و ترکیب دونوں حالت واحدہ میں جمع نہیں ہوتے اسی وجہ سے متاخرین نے قصد کو افراد و ترکیب کی دونوں مریضوں میں اعتبار کیا ہے ۔

قولہ کرامی الحجارۃ : اس مثال میں لفظ کا جز معنی کے جز پر بایں طور دلالت کرتا ہے رانی (جو بمعنی پتھر کا پھینکنے والا ہے) سے مقصود اسی رانی پر دلالت ہے جو کسی موضوع کی طرف منسوب و اور حجارہ سے مقصود جسم معین پر دلالت ہے پس دونوں کا مجموعہ رانی الحجارہ کا معنی ہوا ۔ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ رانی ایک لفظ موضوع ہے اور حجارہ دوسرا لفظ موضوع پس اس میں دو وضع ہوئے تو اس کو ان دونوں میں سے کس وضع کے اعتبار سے مطابق کہا جاتا ہے ۔ جواب

یہ کہ مطابقت کی تعریف میں جو وضع ہے اس سے مراد عام ہے کہ واحد ہو جیسے لفظ انسان کی وضع حیوان نامی کے لئے یا متعدد ہو جیسے یہی لفظ الحمار کہ تہ اول کی وضع ایک معنی کے لئے ہے اور تہ دوم کی وضع دوم کی وضع معنی کے لئے یا مراد مجموعہ معین ہو تو لفظ مجموعہ کی وضع معنی مجموعہ کیلئے ہوگی۔

فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ لِلْفِعْلِ جُزْءٌ وَأَنْ يَكُونَ بِجُزْئِهِ دَلَالَةٌ عَلَى مَعْنَى وَأَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْمَعْنَى جُزْءًا مِنَ الْمَقْصُودِ مِنَ الْفِعْلِ وَأَنْ يَكُونَ دَلَالَةُ جُزْءِ الْفِعْلِ عَلَى الْمَعْنَى الْمَقْصُودِ مَقْصُودًا فَإِنْ جَرَّ مِنْ الْحَدِّ مَا لَا يَكُونُ لَهُ جُزْءٌ أَصْلًا كَهَيْئَةِ الْأَسْتِفْهَامِ أَوْ يَكُونُ لَهُ جُزْءٌ لَكِنْ لَا دَلَالَةَ لَهُ عَلَى مَعْنَى كَزَيْدٍ وَمَا يَكُونُ لَهُ جُزْءٌ دَالٌّ عَلَى الْمَعْنَى لَكِنْ ذَلِكَ الْمَعْنَى لَا يَكُونُ جُزْءًا مِنَ الْمَقْصُودِ كَعِبْدِ اللَّهِ عَمَّا فَإِنَّ لَهُ جُزْءًا كَعِبْدِ الْأَعْلَى مَعْنَى وَهُوَ الْعِبُودِيَّةُ لَكِنَّهُ جُزْءًا مِنَ الْمَقْصُودِ أَيْ الدَّائِثِ الشَّخْصَةِ وَمَا يَكُونُ لَهُ جُزْءٌ دَالٌّ عَلَى جُزْءِ الْمَعْنَى الْمَقْصُودِ وَلَكِنْ لَا يَكُونُ دَلَالَةً مَقْصُودَةً كَالْحَيَوَانَ النَّاطِقِ إِذَا سَبَّحَ بِهِ شَخْصٌ إِنْسَانِي فَإِنَّ مَعْنَاهُ الْمَاهِيَةِ الْإِنْسَانِيَّةُ مَعَ التَّخْصُّصِ وَالْمَاهِيَةِ الْإِنْسَانِيَّةُ مَجْبُوءَةٌ مَفْهُومُ الْحَيَوَانَ وَالنَّاطِقِ فَالْحَيَوَانَ مَثَلًا الَّذِي هُوَ جُزْءُ الْفِعْلِ دَالٌّ عَلَى جُزْءِ الْمَعْنَى الْمَقْصُودِ الَّذِي هُوَ الشَّخْصُ الْإِنْسَانِي لِأَنَّ دَالَّ عَلَى مَفْهُومِ الْحَيَوَانَ وَمَفْهُومِ الْحَيَوَانَ جُزْءُ الْمَاهِيَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَهِيَ جُزْءُ الْمَعْنَى الْمَقْصُودِ الْمَقْصُودِ لَكِنْ دَلَالَةُ الْحَيَوَانَ عَلَى مَفْهُومِهِ لَيْسَتْ بِمَقْصُودَةٍ فِي حَالِ الْعَلِيَّةِ بَلْ لَيْسَ الْمَقْصُودُ مِنَ الْحَيَوَانَ النَّاطِقِ إِلَّا الدَّائِثُ لِلشَّخْصَةِ

ترجمہ: — پس ضروری ہے لفظ کے لئے جزء ہو اور اس کے جزء کے لئے معنی پر دلالت ہو اور وہ معنی لفظ کے معنی مقصود کا جزء ہو اور یہ کہ لفظ کے جزء کی دلالت معنی مقصود کے جزء پر مقصود ہو تو تعریف سے وہ نکل گیا جس کا بالکل جزء نہ ہو جیسے ہمزہ استفہام یا اس کا جزء ہو لیکن اس کی دلالت معنی پر نہ ہو جیسے زید اور وہ جس کے لئے معنی پر دلالت کرنے والا جزء ہو لیکن وہ معنی اس معنی مقصود کا جزء نہ ہو جیسے عبد اللہ حالت علمیت میں کہ اس کے لئے جزء ہو مثلاً عبد دلالت کرتا ہے معنی یعنی عبودیت پر

لیکن وہ معنی مقصود یعنی ذاتِ شخصہ کا جزء ہے اور وہ جس کے لئے جزء ہو جو معنی مقصود کے جزء پر دلالت کرتا ہے لیکن اس کی دلالت مقصود نہیں جیسے حیوانِ ناطق جب کہ وہ کسی شخصِ انسانی کا نام رکھ دیا جائے تو اس کا معنی اس وقت ماہیتِ انسانیہ مع الشخص ہے اور ماہیتِ انسانیہ مفہوم حیوانِ ناطق کا مجموعہ ہے پس مثلاً حیوان ہو کہ وہ لفظ کا جزء ہے وہ معنی مقصود یعنی شخصِ انسانی کے جزء پر دلالت کرتا ہے کیونکہ وہ مفہوم حیوان پر دلالت کرتا ہے اور مفہوم حیوان ماہیتِ انسانیہ کا جزء ہے اور ماہیتِ انسانیہ لفظ مقصود کے معنی کا جزء ہے لیکن حیوان کی دلالت اس کے مفہوم پر حالتِ علمیت میں مقصود نہیں ہے بلکہ حیوانِ ناطق سے مقصود ذاتِ شخصہ ہے۔ تشریح: قولہ فلا بد: یعنی مرکب کی تعریف میں مذکورہ بالا قیدوں سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ لفظ موضوع جو بالمطابقہ دلالت کرتا ہے اس کی پانچ قسمیں ہیں (۱) وہ لفظ ہے جو بسیط ہو یعنی اس کے لئے جزء نہ ہو جیسے ہنرہ استفہام یعنی (۲) وہ لفظ ہے جس میں اجزاء ہوں مگر معنی پر کوئی جزء بھی دلالت نہ کرتا ہو جیسے فلک اس لفظ میں تین جزء ہیں ق۔ ل۔ م لیکن معنی پر نہ تو (ق) دلالت کرتا ہے نہ (ل) اور نہ (م) (۳) وہ لفظ ہے جس کے لئے جزء ہو اور ہر جزء کسی معنی پر دلالت کرتا ہو مگر معنی مراد کے جزء پر دلالت نہ کرنا ہو جیسے لفظ عبد اللہ جب کہ کسی انسان کا نام ہو (۴) وہ لفظ ہے جس کا جزء معنی مراد کے جزء پر دلالت کرتا ہو مگر یہ دلالت مقصود نہ ہو جیسے لفظ حیوان ناطق جب کہ کسی انسان کا نام ہو (۵) وہ لفظ ہے جس کے جزء کی دلالت معنی مراد کے جزء پر مقصود ہو جیسے حیوانِ ناطق اور عبد اللہ جب کہ دونوں کسی کا علم نہ ہوں۔

ان میں سے پہلی چار قسمیں مفرد ہیں اور آخری پانچویں قسم مرکب ہے جیسا کہ دونوں کی تعریفوں سے بخوبی ظاہر ہے تو لے کعبہ اللہ علما:۔ ذاتِ انسان دو مفہوم یعنی مفہوم حیوان اور مفہوم ناطق کے مجموعہ کا نام ہے لیکن فلاں انسان مثلاً یدین مفہوم یعنی مفہوم حیوان اور مفہوم ناطق اور مفہوم فلاں کے مجموعہ کا نام ہے چنانچہ لفظ عبد اللہ دو جزء یعنی عبد اور اسمِ جلالت اللہ پر مشتمل ہے لفظ عبد معنی عبودیت پر اور اسمِ جلالت ذاتِ باری تعالیٰ پر دلالت کرتا ہے پس جب لفظ عبد اللہ کسی انسان مثلاً ید کا نام لکھا جائے تو اس لفظ کا معنی مراد مفہوم حیوان مفہوم ناطق مفہوم فلاں کا مجموعہ ہو گا لیکن حالتِ علمیت میں

لفظ عبد اللہ کا کوئی جز معنی مراد کے کسی جز پر دلالت نہیں کرنا اگرچہ ہر جز کسی نہ کسی معنی پر دلالت کرتا ہے
 قولہ کالحيوان الناطق : حیوان ناطق جب کسی انسان کا نام رکھ دیا جائے تو اس وقت
 اس کا معنی مراد تین مفہوم یعنی مفہوم حیوان - مفہوم ناطق - مفہوم فلاں کا مجموعہ ہوگا تو حالت علمیت میں
 اگرچہ اس کا جز معنی مراد کے جز پر دال ہے مثلاً حیوان جو لفظ حیوان ناطق کا جز ہے وہ مفہوم
 حیوان پر جو معنی مراد کا جز ہے دلالت کرتا ہے مگر یہ دلالت مقصود نہیں بلکہ حالت علمیت میں مجموعہ
 لفظ کی دلالت مجموعہ معنی مراد پر مقصود ہے۔

قولہ شخص انسانی : شخص انسانی کہا گیا فرد انسان اس لئے نہیں کہ شخص بہ نسبت ذاتیات
 کے بولا جاتا ہے اور وہ فرد ذاتیات و عرضیات دونوں کی بہ نسبت بولا جاتا ہے۔ جب کہ یہاں
 صرف اول مراد ہے۔

خیال رہے کہ حیوان ناطق بہ حالت علمیت اور عبد اللہ بحالت علمیت کے درمیان فرق
 یہ ہے کہ حیوان ناطق میں معنی ترکیبی اس کے معنی علمی کا جز ہے کیونکہ وہ نام ہے معنی ترکیبی اور شخص کا تو
 جب لفظ کا جز باعتبار وضع ترکیبی دلالت کرے گا تو معنی علمی مقصود کے جز پر بھی دلالت کرے گا کیونکہ
 جز کا جز اس کا جز ہوتا ہے لیکن عبد اللہ میں معنی ترکیبی جز نہیں معنی علمی کا جو شخص انسانی ہے
 کیونکہ عبودیت شخص سے خارج ہے اسی طرح لفظ عبد کا مدلول کہ لفظ کے جز کی دلالت باعتبار
 وضع ترکیبی معنی مقصود کے جز پر نہیں ہے۔

وَالْأَيْ وَإِنْ لَمْ يَقْصِدْ بِحُزْنٍ مِنْهُ الدَّلَالَةُ عَلَى جُزٍّ مَعْنَاً فَهُوَ لِلْفَرْدِ سَوَاءٌ لَمْ يَكُنْ
 لَهُ جُزٌّ أَوْ كَانَ لَهُ جُزٌّ وَلَمْ يَدُلْ عَلَى مَعْنَى أَوْ كَانَ لَهُ جُزٌّ دَالٌ عَلَى مَعْنَى وَلَا
 يَكُونُ ذَلِكَ الْمَعْنَى جُزّاً مَعْنَى الْمَقْصُودِ مِنَ اللَّفْظِ كَعَبْدِ اللَّهِ أَوْ كَانَ لَهُ جُزٌّ دَالٌ عَلَى
 جُزٍّ مَعْنَى الْمَقْصُودِ لَكِنْ لَمْ يَكُنْ دَالاً عَلَى مَقْصُودٍ لَا فَحَدُّ الْمَفْرَدِ يَتَنَاولُ الْأَلْفَاظَ الْأَرْبَعَةَ

ترجمہ : _____ اور اگر نہیں یعنی اگر جز لفظ سے جز معنی پر دلالت کا قصد نہ کیا جائے تو وہ مفرد

تو وہ اس کا جزء ہی نہ ہو یا جزء تو ہو مگر معنی پر دلالت نہ کرے یا معنی پر دلالت کرنے والا ہو مگر
اس کی دلالت مقصود نہ ہو پس مفرد کی تعریف چاروں طرح کے الفاظ کو شامل ہے۔

تشریح: قولہ ای وان لم يقصد: متن میں جو لا ہے اس کی اہل عبارت کو ائی
طرف تفسیر سے بیان کی جاتی ہے کہ جزء لفظ سے اگر جزء معنی پر دلالت کا قصد نہ کیا جائے تو وہ مفرد
ہے اور یہ تعریف چونکہ سلبی ہے جو مرکب کی تعریف وجودی پر حرف سلب کے دخول سے پیدا ہوتی ہے
اور تعریف وجودی چونکہ مقید ہے اور مقید پر اگر حرف سلب داخل ہو تو اس کے ہر جزء کی نفی مقصود
ہوتی ہے۔ اس لئے اس کی چار صورتیں پیدا ہوں گی اور ہر ایک کو مفرد کہا جائے گا۔ وہ صورتیں یہ ہیں
(۱) اس کے لئے جزء ہی نہ ہو یعنی بسیط ہو جیسے ہمزہ استفہام (۲) اس کے لئے جزء ہو مگر معنی پر کوئی
جزء دلالت نہ کرتا ہو جیسے زید کہ اس میں تین جزء ہیں۔ ز۔ ی۔ د لیکن معنی پر نہ (زے) دلالت
کرتا ہے اور نہ (ی) دلالت کرتا ہے اور نہ (دال) دلالت کرتا ہے (۳) اس کے لئے جزء ہو
اور معنی پر بھی دلالت کرتا ہو مگر وہ معنی لفظ کے معنی مقصود کا جزء ہو جیسے عبد اللہ۔ حمد اللہ وغیرہ۔
(۴) جزء ہو اور معنی مقصود کے جزء پر دلالت بھی کرتا ہو لیکن وہ دلالت مقصود نہ ہو جیسے حیوان
ناطق وغیرہ جب کہ کسی کا علم ہو۔

لحم فان قلت المفرد مقدم على المركب طبعاً فلم اُخْلَ لا وُضِعَا ومخالفة الوضع الطبع في قوله
الخطأ عند المحصلين فنقول للمفرد والمركب اعتبار ان احدهما بحسب الذات وهو
ما صدق عليه المفرد من زيد وعمر وغيرهما وانهما بحسب المفهوم وهو ما وضع
اللفظ باثر انك كالكاتب مثلاً فان له مفهوماً وهو شئ له الكتابة وذاتاً
وهو ما صدق عليه الكاتب من افراد الانسان فان عینتم بقولكم المفرد مقدم على
المركب طبعاً ان ذات المفرد مقدم على ذات المركب فمسلم ولكن تاخيرها في التعريف
بحسب المفهوم وان عینتم به
والتعريف ليس بحسب الذات بل
ان مفهوم المفرد مقدم على مفهوم المركب فهو مبنو فان القيود في مفهوم المركب

وَجُودِيَّةٌ فِي مَفْهُومِ الْمَفْرُودِ عَدَمِيَّةٌ وَالْوُجُودُ فِي التَّصَوُّرِ سَابِقٌ عَلَى الْعَدَمِ فَلِذَا اخْتَلَفَ
فِي التَّعْرِيفِ وَقَدْ مَدَّ فِي الْأَقْسَامِ وَالْأَحْكَامِ لِأَنَّهُمَا يَحْسَبُ الذَّاتِ

ترجمہ: — اور اگر آپ سوال کریں کہ مفرد مرکب پر طبعاً مقدم ہے پھر اس کو وضعاً کیوں مؤخر
کیا گیا؟ جب کہ محصلین کے نزدیک طبع سے وضع کی مخالفت خطا کے درجہ میں ہے تو ہم جواب دیں گے کہ
مفرد مرکب میں دو اعتبار ہیں ایک باعتبار ذات اور وہ وہ ہے جس پر مفرد صادق آتا ہے یعنی زید و غیر
و غیر ہا اور دوسرا باعتبار مفہوم اور وہ وہ ہے جس کے مقابلہ میں لفظ وضع کیا گیا ہے جیسے کاتب کہ اس کے
لئے ایک مفہوم ہے یعنی وہ شخصی جس کے لئے کتابت ثابت ہے اور دوسرا اس کے لئے ذات ہے جس
پر کاتب صادق آتا ہے افراد انسان میں سے پس اگر مفرد کا مرکب پر طبعاً مقدم ہونے سے مراد یہ ہے کہ
ذات مفرد ذات مرکب پر مقدم ہے تو یہ تسلیم ہے مگر یہاں مفرد کی تاخیر تعریف میں ہے اور تعریف باعتبار
ذات نہیں بلکہ باعتبار مفہوم ہوتی ہے۔ اور اگر اس سے مراد یہ ہے کہ مفہوم مفرد مفہوم مرکب پر مقدم ہے
تو وہ لمنوع ہے کیونکہ مرکب کے مفہوم میں وجودی قید میں ہیں اور مفرد کے مفہوم میں عدنی اور وجود تصور
میں عدم پر سابق ہوتا ہے اس لئے تعریف میں مفرد کو مؤخر کیا ہے اور اقسام و احکام میں مقدم کیونکہ اقسام
و احکام باعتبار ذات ہوتے ہیں۔

تشریح: — قولہ فان قلت:۔ یہ سوال ہے جو مرکب کو مفرد پر مقدم کرنے سے پیدا ہوا کہ مفرد
مرکب پر طبعاً مقدم ہے تو اس کو وضعاً کیوں مؤخر کیا گیا؟ جب کہ محصلین کے نزدیک طبع سے وضع کی مخالفت
اگرچہ خطا تو نہیں لیکن بدرجہ خطا ضرور ہے۔
قولہ فنقول:۔ یہ جواب ہے سوال مذکور کا مگر پہلے یہ تمہید ملاحظہ کریں کہ مفرد
مرکب میں دو حیثیت ہوتی ہیں ایک باعتبار ذات اور دوسری باعتبار مفہوم۔ مفرد باعتبار ذات وہ ہے
کہ جس پر مفرد صادق آتا ہے مثلاً زید و بکر و خالد و غیرہ اور مفرد باعتبار مفہوم وہ ہے جس کے مقابلہ
میں لفظ وضع کیا گیا ہو جیسے کاتب کہ اس کے لئے ایک مفہوم ہے یعنی وہ شخصی ہے جس کے لئے کتابت
ثابت ہے اور اس کے لئے دوسری ذات ہے جس پر کاتب افراد انسان سے صادق آتا ہے۔

تشریح: قولہ فان قلت :- یہ سوال ہے جو مرکب پر طبعاً مقدم ہوتا ہے اس سے مراد کیا ہے؟ اگر یہ ہے کہ ذات مفرد مقدم ہے ذات مرکب پر تو تسلیم ہے لیکن اس کی تاخیر یہاں تعریف میں ہے اور تعریف باعتبار مفہوم ہوتی ہے باعتبار ذات نہیں اور اگر مراد یہ ہے کہ مفہوم مفرد مقدم ہے - مفہوم مرکب پر تو ممنوع ہے کیونکہ مرکب کے مفہوم میں جو قیدیں ہیں وہ وجودی ہیں اور مفرد کے مفہوم میں جو قیدیں ہیں وہ عدلی اور وجود چونکہ تصور میں عدم پر سابق ہوتا ہے اس لئے مفرد کو تعریف میں مؤخر کیا گیا اور اقسام و احکام میں مقدم کیونکہ اقسام و احکام باعتبار ذات ہوتے ہیں۔

قولہ فان القیود :- مرکب کی تعریف جو تقسیم سے استفادہ ہے وہ لفظ ہے کہ اس کے جزو سے معنی اس کے جزو پر دلالت مقصود ہو اور اس تعریف میں قید اگرچہ بظاہر ایک نظر آتی ہے وہ حقیقتہً چار ہیں کیونکہ تعریف کو اگر تحلیل کیا جائے تو ایک قید یہ ہوگی کہ لفظ اس کے لئے جزو ہو دوسری یہ کہ اس جزو کیلئے دلالت ہو تیسری یہ کہ اس کی دلالت معنی مقصود کے جزو پر ہو چوتھی یہ کہ اس کی دلالت مقصود ہو۔ اور مفرد کے مفہوم میں یہ تمام قیدیں ملاحظہ عدم کے ساتھ ہوتی ہے یعنی مفرد میں معتبر عدم مجموع من حیث المجموع ہوتا ہے عدم کل نہیں ورنہ زید مفردی نہ ہو سکے گا۔

قولہ والوجود فی التصوی :- وجود سے مراد غالباً وجود خاص یعنی ملکہ ہے اور عدم سے عدم خاص جو ملکہ کے مقابل ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ وجود خاص تصور میں عدم پر مقدم ہے کیونکہ یہ اس کی طرف مضاف واقع ہوتا ہے۔

قولہ وجودیۃ :- وجودی سے مراد وہ ہے کہ اس کے مفہوم میں سلب داخل نہ ہو اور عدلی سے مراد اس کا برعکس یعنی وہ ہے کہ اس کے مفہوم میں سلب داخل ہو۔

والہذا اُعتبر فی المقسم دلالة المطابقة لا التضمن والالتزام لان الاعتبار فی ترکیب اللفظ داخل دلالة جزئہ علی جزئ معناه المطابق وعدم دلالتہ علیہ لادلالہ جزئہ علیہ معناه التضمن والالتزام وعدم دلالتہ علیہ

ترجمہ: — اور قسم میں اعتبار دلالت مطابقی کا کیا گیا تفسی و التزانی کا نہیں اس لئے کہ لفظ کے مرکب و مفرد ہونے میں معتبر لفظ کا جزء معنی مطابقی کے جزء پر دلالت کرنا اور نہ کرنا ہے نہ کہ لفظ کا جزء معنی تفسی و التزانی کے جزء پر دلالت کرنا اور نہ کرنا ہے۔

تشریح: — قولہ واما اعتبار: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ قسم میں صرف دلالت مطابقی کا اعتبار کیا گیا دلالت تفسی و التزانی کا کیوں نہیں؟ جواب یہ کہ قسم میں صرف دلالت مطابقت کا اعتبار اس لئے کیا گیا کہ لفظ کے مفرد و مرکب ہونے میں دلالت و عدم دلالت کا اعتبار لفظ کے جزء کا معنی مطابقی کے جزء پر ہے معنی تفسی و التزانی کے جزء پر نہیں۔

قولہ فی المقسم: — قسم کو اگر مطلق رکھا جائے تو اس میں پورا احتمال پیدا ہونے میں (۱) ترکیب میں جزء لفظ کیلئے جزء معنی مطابقی و تفسی و التزانی تینوں پر دال ہونے کی شرط ہو اور افراد میں اس کے انتفاء کی شرط ہو خواہ یہ انتفاء جزء معنی مطابقی، تفسی، التزانی، سب کے لحاظ سے ہو یا صرف بعض کے لحاظ سے ہو اس تقدیر پر لفظ واحد کے اندر افراد و ترکیب کا اجتماع نہیں مگر یہ تقدیر چونکہ بہت بعید ہے اس لئے شارح نے اس کا تعرض نہیں کیا (۲) ترکیب میں دلالت کا وجود جمیع معانی کے لحاظ سے شرط ہو اور افراد میں جمیع معانی کے لحاظ سے اس کا انتفاء ہو (۳) ترکیب میں دلالت کا وجود کسی ایک معنی کے لحاظ سے شرط ہو اور افراد میں اس کا انتفاء جمیع معانی کے لحاظ سے شرط ہو یہ دونوں احتمال باطل ہیں۔ کیونکہ ان سے افراد و ترکیب کے درمیان واسطہ لازم آتا ہے (۴) ترکیب میں جس لفظ کی دلالت جزء معنی پر معنی ہونے کی شرط ہو خواہ یہ معنی مطابقی ہو یا التزانی اور افراد میں اس کا انتفاء شرط ہو اس تقدیر پر لفظ واحد کے اندر افراد و ترکیب کا اجتماع لازم آتا ہے اور یہی معنوت عنہ ہے۔

قولہ لادلالة: — یعنی قسم میں دلالت تفسی و التزانی کا اعتبار اس لئے نہیں کیا جاتا کہ دلالت و عدم دلالت لفظ کے جزء کا معنی تفسی و التزانی کے جزء پر معتبر نہیں ہے چنانچہ یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ مفرد وہ ہے جس کے لفظ کا جزء معنی تفسی کے جزء پر دلالت نہ کرے اور مرکب وہ ہے جس کے لفظ کا جزء اس کے معنی تفسی کے جزء پر دلالت کرے اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جاتا ہے کہ مفرد وہ ہے جس کے لفظ کا جزء اس کے معنی التزانی کے جزء پر دلالت نہ کرے اور مرکب وہ ہے جس کے

لفظ کا جزو اس کے معنی التزامی کے جزو پر دلالت کرے

فإنه لو لم يكن التضمن والالتزام في التركيب والافراد لزم أن يكون اللفظ المركب من قطعين موضوعين لعنيين بسيطين مفردا لعدم دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى التضمني إذا لم يكن له وأن يكون اللفظ المركب من لفظين الموضوعين بانهما معنى له لازم ذهني بسيط مفردا لأن شيئا من جنس اللفظ لا دلالة له على جزء المعنى الالتزامي

ترجمہ :- — اس لئے کہ ترکیب و افراد میں اگر تضمن و التزام کا اعتبار کیا جائے تو اس لفظ کا جو ایسے دو لفظوں سے مرکب ہو جو دو بسیط معنوں کے لئے موضوع ہوں مفرد ہونا لازم آئے گا اس وجہ سے کہ لفظ کے جزو کی دلالت معنی تضمنی کے جزو پر نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس کے لئے چیزی ہی نہیں ہوتا اور جو لفظ دو لفظوں سے مرکب ہو اور ایسے معنی کے مقابلہ میں موضوع ہو جس کے لئے لازم ذہنی بسیط ہو اس کا مفرد ہونا لازم آئے گا کیونکہ معنی التزامی کے جزو پر لفظ کے کسی جزو کی بھی دلالت نہیں ہے۔

تشریح :- قولہ فانه لو اعتبر :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مقسم میں اگر دلالت تضمنی یا التزامی کا اعتبار کیا جائے تو کیا نقص لازم آئے گا؟ جواب یہ کہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ وہ لفظ جو ایسے دو لفظوں سے مرکب ہو جو دو بسیط معنوں کے لئے موضوع ہوں مفرد ہونا لازم آئے گا کیونکہ لفظ کا جزو معنی تضمنی کے جزو پر دلالت نہیں کرنا اس لئے کہ وہ خود جزو ہے جس کا جزو نہیں ہوتا۔ اسی طرح وہ لفظ بھی جو ایسے دو لفظوں سے مرکب ہو اور ایسے معنی کے مقابلہ میں موضوع ہو کہ جس کے لئے لازم ذہنی بسیط ہو مفرد ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ لفظ کے کسی جزو کی بھی دلالت معنی التزامی کے جزو پر نہیں ہوتی ہے۔

قولہ ان يكون اللفظ :- یہ جملہ بتاویل مفرد ہو کر لازم فعل ماضی کا فاعل ہے اس پر

معطوف ہے بعد والا جملہ وان يكون اللفظ الخ اور اللفظ اپنی صفت سے مل کر کیوں کا اسم ہے اور مفرداً اس کی خبر واقع ہے۔

وَفِيهِ نَظَرٌ لَّا تَكُنْ غَايَةً مَا فِي الْبَابِ اَنَّ يَكُونَ اللَّفْظُ بِالْقِيَاسِ اِلَى الْمَعْنَى الْمَطَابِقِ مُرَكَّبًا وَبِالْقِيَاسِ اِلَى الْمَعْنَى التَّضْمِينِ اَوَّلًا لِتَرَاهِي مُفْرَدًا اَوْ لَمَّا جَازَا اَنَّ يَكُونَ اللَّفْظُ بِاعْتِبَارِ مَعْنَيْنِ مَطَابِقَيْنِ مُفْرَدًا اَوْ مُرَكَّبًا مَا فِي عَبْدِ اللَّهِ لِاَنَّ مَدْلُولَهُ الْمَطَابِقِ قَبْلَ الْعِلْمِيَّةِ يَكُونُ مُرَكَّبًا وَبَعْدَهَا يَكُونُ مُفْرَدًا فَلِئَمْ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ بِاعْتِبَارِ الْمَعْنَى الْمَطَابِقِ وَالْمَعْنَى التَّضْمِينِ اَوَّلًا لِتَرَاهِي

ترجمہ: — اور دلیل مذکور میں نظر ہے کیونکہ اس سے زیادہ سے زیادہ یہ لازم آتا ہے کہ لفظ معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب ہو اور معنی تضمنی یا التزانی کے اعتبار سے مفرد ہو اور جب ایک لفظ کا دو معنی مطابقی کے اعتبار سے مفرد و مرکب ہونا جائز ہے چنانچہ لفظ عبد اللہ میں کہ اس کا مدلول مطابقی علمیت سے پہلے مرکب ہے اور علمیت کے بعد مفرد ہے تو یہ کیوں جائز نہ ہوگا کہ لفظ معنی مطابقی اور معنی تضمنی یا التزانی کے اعتبار سے مرکب و مفرد ہو۔

تشریح: — قولہ وفیہ نظر: تقسیم میں مطابقی کے معتبر ہونے کی جو دلیل ماقبل میں گذری اس میں نظر ہے جس کا خلاصہ یہ کہ اگر کسی مرکب بالمطابقتہ پر مفرد کی تعریف معنی تضمنی یا التزانی کے اعتبار سے صادق ہو جائے تو اس میں افراد و ترکیب دو اعتبار سے جمع ہو جائیں گے معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب اور معنی تضمنی یا التزانی کے اعتبار سے مفرد اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ جب ایک لفظ دو معنی مطابقی کے اعتبار سے مفرد و مرکب ہو سکتا ہے جیسے عبد اللہ کہ علمیت سے پہلے معنی ترکیبی کے اعتبار سے مرکب ہے اور علمیت کے بعد معنی علمیت کے اعتبار سے مفرد ہے تو ایک لفظ معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب اور معنی تضمنی یا التزانی کے اعتبار سے مفرد بھی ہو سکتا ہے لیکن اس کو اس طرح مسترد کیا جاسکتا ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ عبد اللہ کا دو معنی مطابقی کے اعتبار سے مفرد و مرکب ہونا ایک حالت میں نہیں بلکہ دو حالتوں میں ہے ایک حالت علمیت سے قبل اور دوسری حالت علمیت کے بعد پس دو حالتوں میں مختلف وضع ہونے کی وجہ سے امتیاز پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب اور معنی تضمنی یا التزانی کے اعتبار سے مفرد ہو تو ایک ہی حالت و وضع کے اعتبار سے مفرد و مرکب ہونا لازم آتا ہے جو القیاس کو لازم کرتا ہے

فَالأَوَّلَى أَنْ يُقَالَ الْإِفْرَادُ وَالتَّرْكِيبُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى التَّضْمِينِ أَوْ الِاتِّزَامِ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا إِذَا تَحَقَّقَ
بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى الْمَطَابِقِ أَمَّا فِي التَّضْمِينِ فَلِأَنَّهُ مَتَى دَلَّ جُزْءُ اللَّفْظِ عَلَى جُزْءِ الْمَعْنَى التَّضْمِينِ
دَلَّ عَلَى جُزْءٍ مَعْنَاهُ الْمَطَابِقِ لِأَنَّ الْمَعْنَى التَّضْمِينِ جُزْءُ الْمَعْنَى الْمَطَابِقِ وَجُزْءُ الْجُزْءِ حِزْبٌ
وَأَمَّا فِي الِاتِّزَامِ فَلِأَنَّهُ مَتَى دَلَّ جُزْءُ اللَّفْظِ عَلَى جُزْءٍ مَعْنَاهُ الِاتِّزَامِ بِاللِّتَزَامِ فَقَدْ
دَلَّ عَلَى جُزْءِ الْمَعْنَى الْمَطَابِقِ بِالمَطَابَقَةِ لَا مَتَاعَ تَحْقِيقِ الِاتِّزَامِ بِدُونِ الْمَطَابَقَةِ وَقَدْ
يَتَحَقَّقُ الْإِفْرَادُ وَالتَّرْكِيبُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى الْمَطَابِقِ لَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى التَّضْمِينِ أَوْ الِاتِّزَامِ
كَأَنَّ فِي الْمَتَالَيْنِ الْمَذْكُورَيْنِ

ترجمہ : — پس بہتر ہے یوں کہا جائے کہ افراد و ترکیب معنی تضمنی یا التزامی کے لحاظ سے متحقق
نہیں ہوتی مگر جب کہ معنی مطابق کے لحاظ سے متحقق ہو لیکن تضمنی میں اس لئے کہ جب لفظ کا جز معنی تضمنی
کے جز پر دلالت کرے تو معنی مطابق کے جز پر بھی دلالت کرے گا کیونکہ معنی تضمنی معنی مطابق کا جز ہے
اور جز کا جز اس کا جز ہوتا ہے اور لیکن التزام میں اس لئے کہ جب لفظ کا جز معنی التزامی کے جز پر
بالا التزام دلالت کرے تو معنی مطابق کے جز پر بالمطابقت بھی دلالت کرے گا کیونکہ مطابقت کے بغیر
التزام کا تحقق ممکن ہے اور کبھی افراد و ترکیب معنی مطابق کے لحاظ سے متحقق ہوتا ہے معنی تضمنی یا التزامی
کے لحاظ سے نہیں جیسا کہ مذکورہ دونوں مثالوں میں ہے۔

تشریح : — قولہ فالاولیٰ : یہ دوسری توجیہ ہے جس میں دلالت مطابق کے معتبر ہونے
کی جس کا خلاصہ یہ کہ ترکیب اگر معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے پائی جائے تو معنی مطابق کے اعتبار سے
مردود پائی جائے گی اس کا برعکس نہیں یعنی ترکیب اگر معنی مطابق کے اعتبار سے پائی جائے تو ضروری نہیں
کہ معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے بھی پائی جائے کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ لفظ معنی مطابق کے
اعتبار سے مرکب ہوتا ہے اور معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے مرکب نہیں ہوتا جیسا کہ مذکورہ دونوں
مثالوں میں ہے کہ وہ لفظ جو ایسے دو لفظوں سے مرکب ہو جو دو بسیط معنوں کے لئے موضوع ہو امر
ہونا لازم آئے گا۔ اسی وجہ سے ترکیب میں دلالت مطابق کا اعتبار لازمی و ضروری ہے۔

قولہ الافراد والتركيب۔ مقصود یہاں ترکیب کا ذکر ہے کیونکہ افراد کا ذکر یہاں محض تبادلاً واستطاداً کیا گیا ہے بلکہ افراد کو ترک کر دینا ہی بہتر ہے کیونکہ مقصود ترکیب سے متعلق یہ بیان کرنا ہے کہ وہ معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے اسی وقت متحقق ہوتی ہے جب کہ معنی مطابق کے اعتبار سے متحقق ہو اور بالآخر میں اس کا برعکس ہے کیونکہ افراد کا تحقق اگر معنی مطابق کے اعتبار سے ہو تو معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے ضرور متحقق ہوگا۔

قولہ اما فی التضمنی :- یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی کہ ترکیب اگر معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے متحقق ہو تو معنی مطابق کے اعتبار سے بھی متحقق ہوگی لیکن معنی تضمنی کے اعتبار سے اس لئے کہ لفظ کا جزو اگر معنی تضمنی کے جزو پر دلالت کرے تو معنی مطابق کے جزو پر بھی لاجمالہ دلالت کرے گا کیونکہ معنی تضمنی جزو ہے معنی مطابق کا اور جزو کا جزو چونکہ اس کا جزو ہوتا ہے اس لئے معنی تضمنی کے جزو پر اگر دلالت ہو تو معنی مطابق کے جزو پر بھی ضرور دلالت ہوگی اور لیکن معنی التزامی کے اعتبار سے اس لئے کہ جب لفظ کا جزو معنی التزامی پر بالانضمام دلالت کرے تو معنی مطابق کے جزو پر بھی لاجمالہ دلالت کرے گا اس لئے کہ انضمام کا تحقق مطابقت کے بغیر ناممکن ہوتا ہے۔

قولہ کما فی المثالین :- یعنی ایام مرکب کہ اس کے اجزائے بسیط ہوں اور ایام مرکب کہ اس کے معنی مطابق مرکب ہوں لیکن اس کیلئے لازم ذہنی بسیط ہو یہ دونوں مثالیں وجہ اول کے ذیل میں گزر چکی ہے۔

فلهذا اخصّص القسمۃ الی الافراد والتركيب بالمطابقة الا انّ هذه الوجهۃ یفید اولویۃ اعتباراً بالمطابقة فی القسمۃ والوجه الاول انّ تسمیۃ یفید وجوب اعتباراً بالمطابقة فی القسمۃ

فی القسمۃ

ترجمہ :- اسی وجہ سے افراد و ترکیب کی تقسیم کو مطابق کے ساتھ خاص کیا ہے مگر یہ وجہ تقسیم میں مطابق کے اعتبار کی اولویت کے لئے مفید ہے اور پہلی وجہ اگر تام ہو تو وہ تقسیم میں مطابق

مطابقی کے معبر ہونے کے وجوب کا فائدہ دے گا۔

تشریح — قولہ فلہذا : یعنی ان ہی دونوں مذکورہ توجیہوں (کہ ترکیب اگر معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے متحقق ہو تو معنی مطابقی کے اعتبار سے بھی ضرور متحقق ہوگی) ترکیب اگر معنی مطابقی کے اعتبار سے متحقق ہو تو ضروری نہیں کہ معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے بھی متحقق ہو) کی وجہ سے تقسیم میں دلالت مطابقی کا اعتبار کیا گیا۔

قولہ الاھذا الوجه : یعنی تقسیم میں دلالت مطابقی کے اعتبار کرنے کی اگرچہ دو وجہ بیان کی گئی پہلی وجہ انما اعتبر فی المقسم الخ سے اور دوسری وجہ والاوی ان یقال الخ سے لیکن یہ دوسری توجیہ اعتبار مطابقت کی اولویت پر دلالت کرتی ہے یعنی ترکیب معنی تضمنی و التزامی کے اعتبار سے بھی ہو سکتی ہے لیکن معنی مطابقی کے اعتبار سے زیادہ بہتر ہے اسی وجہ سے اس کو فالاولیٰ ان یقال سے تعبیر کیا گیا اور پہلی توجیہ اعتبار مطابقت کے وجوب پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ترکیب میں اگر تضمن و التزام کا اعتبار کیا جائے تو اس لفظ کا جو ایسے دو لفظوں سے مرکب ہو جو دو بسیط معنوں کے لئے موضوع ہوں، مفرد ہونا لازم آئے گا جو ممنوع ہے اس توجیہ کو ان تم کے ساتھ اس لئے مقید کیا گیا کہ اس پر فیہ نظر سے اعتراض وارد ہے دوسری توجیہ پر نہیں۔

قَالَ وَتَمَّوْا اِنْ لَمْ يَصْلَحْ اِلَّا نَخْبِرْ بِهِ فَحُدَّاهُ فَهُوَ الْاَدَاةُ الْكُفَى وَلَا وَاِنْ صَلَحَ لَذَلِكَ فَاِنْ دَلَّ بِهَيْئَةٍ عَلٰی مَا نَمَانِ مُعَيِّنٍ مِنَ الْاَزْمَنَةِ الثَّلَاثَةِ فَهُوَ الْكَلِمَةُ وَاِنْ لَمْ يَدَلْ فَهُوَ الْاِسْمُ

ترجمہ: — مصنف نے فرمایا کہ وہ یعنی مفرد اگر صلاحیت نہ رکھے نہہا مخبر ہونے کی تو وہ ادات ہے جیسے فی اور لا اور اگر وہ اس کی صلاحیت رکھے تو اگر اپنی ہیئت کے ساتھ تینوں زمانوں میں سے کسی معین زمانہ پر دلالت کرے۔ تو وہ کلمہ ہے اور اگر دلالت نہ کرے تو وہ اسم ہے۔

تشریح: — بیانہ و هو: عبارت میں ہو کا مرجع مفرد ہے اور یہ تقسیم اسی مفرد کی ہے

کیونکہ تعریف باعتبار مفہوم ہوتی ہے اور مفہوم مرکب، دہودی ہے اور مفہوم مفرد، عدنی اور اعلام چونکہ اپنے ملکات سے پہچانے جاتے ہیں اس لئے مرکب کو تعریف میں مفرد پر مقدم کیا گیا لیکن چونکہ تقسیم باعتبار ذات ہوتی ہے اور ذات مفرد بطبعاً ذات مرکب پر مقدم ہوتی ہے اس لئے کہ وہ اس کا محتاج الیہ ہے اسی وجہ سے مفرد کو تقسیم میں مرکب پر مقدم کیا گیا۔

أَقُولُ لِلْفِعْلِ الْمَفْرَدِ إِمَّا أَدَاءً أَوْ كَلِمَةً أَوْ اسْمًا لِأَنَّهُ أَمَّا أَنْ يَصْلَحَ لِأَنْ يُخْبِرَ بِهِ وَحْدَهُ
أَوَّلًا يَصْلَحُ فَإِنَّ لَمْ يَصْلَحْ لِأَنْ يُخْبِرَ بِهِ وَحْدَهُ فَهُوَ الْأَدَاءُ الْكُفِيُّ وَلَا

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ لفظ مفرد یا ادات ہے یا کلمہ ہے یا اسم ہے کیونکہ وہ آیا تنہا مجرب ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے یا صلاحیت نہیں رکھتا ہے تو اگر تنہا مجرب ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے تو وہ ادات ہے جیسے فی اور لا۔

تشریح: — قولہ اللفظ: مفرد چونکہ لفظ کی قسم سے ہے اور قسم قسم میں ملحوظ ہوتی ہے اس لئے مفرد سے پہلے لفظ کو بیان کیا گیا۔ لفظ مفرد کی تین قسمیں ہیں۔ اسم۔ کلمہ۔ ادات۔ دلیل حصر میں اس ترتیب کو برعکس بیان کیا گیا ہے اس کی وجہ عنقریب آگے بیان کی جائے گی۔

قولہ لاندہ۔ یہ دلیل ہے اس دعوے کی کہ لفظ مفرد کی تین ہی قسمیں ہیں۔ اسم۔ کلمہ۔ ادات۔ حاصل کلام یہ کہ لفظ مفرد جس کے لفظ کا جز، معنی کے جز، پر دلالت نہیں کرتا وہ آیا تنہا مجرب ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں اگر تنہا مجرب ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو وہ منطقوں کی اصطلاح میں ادات ہے اور نخیوں کی اصطلاح میں حرف ہے اور اگر تنہا مجرب ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں آیا اپنی ہیئت کیساتھ تینوں زمانوں میں سے کسی معین زمانہ پر دلالت کرتا ہے یا نہیں اگر دلالت کرتا ہے تو منطقوں کی اصطلاح میں کلمہ ہے اور نخیوں کی اصطلاح میں فعل ہے اور اگر کسی معین زمانہ پر دلالت نہیں کرتا ہے تو اسم ہے۔ اس بیان سے ہر ایک کی تعریف

بھی حاصل ہوگی کہ اسم وہ لفظ مفرد ہے جو تنہا مجرب ہونے کی صلاحیت رکھے نہ اپنا معنی خود بتائے
اور اس کی ہیئت و ساخت کسی معین زمانے پر دلالت نہ کرے۔ جیسے زید۔ المسجد۔ الصبح۔ الماء
مس۔ غدا۔ آج۔ چاقو۔ کلمہ وہ لفظ مفرد ہے جو تنہا مجرب ہونے کی صلاحیت رکھے یعنی اپنا معنی خود
بتائے اور اس کی بناوٹ و ہیئت کسی زمانہ معین یعنی زمانہ ماضی یا زمانہ حال یا زمانہ آئندہ پر دلالت
کرے جیسے قرأ۔ یکتب، دیکھا۔ سنلہے۔ ہاؤل گا۔ آدات وہ لفظ مفرد ہے جو تنہا مجرب ہونے
کی صلاحیت نہ رکھے یعنی بغیر دوسرے لفظ کے ملائے اپنے معنی کو نہ بتائے جیسے من۔ الی۔ فی۔ لا۔ نے۔ کو
سے۔ تک۔ نہیں۔ ہاں۔

وَأَنبَا ذَكَرَ مَثَالَيْنِ لِأَنَّ مَا لَا يَصْلَحُ لِأَنْ يَخْبَرَ بِهِ وَحْدَهُ لَا يَصْلَحُ لِلْإِخْبَارِ بِهِ
أَصْلًا كَفِي فَإِنَّ الْمَخْبَرَ بِهِ فِي قَوْلِنَا نَزِيدٌ فِي الدَّارِ هُوَ حَصْلٌ أَوْ حَامِلٌ وَلَا دَخَلَ فِي
الْإِخْبَارِ وَإِنَّمَا أَنْ يَصْلَحَ لِلْإِخْبَارِ بِهِ لَكِنْ لَا يَصْلَحُ لِلْإِخْبَارِ بِهِ وَحْدَهُ كَلَّا فَإِنَّ الْمَخْبَرَ بِهِ
فِي قَوْلِنَا نَزِيدٌ لَا حَجْرٌ هُوَ لَا حَجْرٌ فَلَا لَتَدْخُلَ فِي الْإِخْبَارِ بِهِ

ترجمہ: _____ اور مصنف نے دو مثالیں اس لئے بیان فرمائی کہ جو مفرد تنہا مجرب ہونے کی صلاحیت
نہیں رکھتا ہے وہ آیا مجرب ہونے کی بالکل صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ ہمارے قول زید فی الدار میں
مغربہ حوصل یا حامل ہے اور فی کا مجربہ نہیں کوئی دخل نہیں ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن اس
میں تنہا مجرب ہونے کی صلاحیت نہیں اس لئے کہ ہمارے قول زید لا حجر میں مجربہ لا حجر ہے تو اخبار بہ میں لا کو
کچھ نہ کچھ دخل ہے۔

تشریح: _____ قولہ وَأَمَّا ذَكَرَ: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مصنف نے آدات کی دو مثالیں
بیان فرمائی ہے جبکہ مثال و ضاحت کیلئے ہوتی ہے جو ایک سے کافی ہے اور کلمہ و اسم کی ایک بھی مثال
بیان نہیں فرمایا اس کی وجہ یہ ہے؛ جواب یہ کہ اسم و کلمہ کی مثال چونکہ مشہور ہے اس لئے اس
کو بیان نہیں کیا گیا اور آدات کی مثال بھی اگرچہ مشہور ہے لیکن چونکہ اس سے آدات کی دو قسموں

کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے اس لئے اس کی دو مثالیں بیان کی گئیں۔ اس کی ایک قسم وہ ہے جو بھی مجرب ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اور دوسری وہ جو تنہا مجرب ہونے کی صلاحیت تو نہیں رکھتی ہے لیکن دوسرے کیساتھ ملا یا بتائے تو صلاحیت رکھ سکتی ہے لہذا لفظ فی پہلی صورت کی مثال ہے کہ وہ مثلاً زیدی الدار میں مجربہ حصّل یا حاصل ہے لیکن فی کے اندر مجربہ ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور لفظ لا دوسری قسم کی مثال ہے جو مثلاً زید لا حجر میں مجربہ لا حجر ہے تو لا کو مجربہ ہونے میں کچھ نہ کچھ دخل ضرور ہے۔

وَلَعَلَّكَ تَقُولُ الْأَفْعَالُ النَّاْقِصَةُ لَا تَصْلُحُ لِأَنْ يَخْبِرَ بِهَا وَحْدَهَا فَيَلْزِمُ أَنْ تَكُونَ
أَدَوَاتٌ فَتَقُولُ لَا بَعْدَ فِي ذَلِكَ حَتَّى أَنْتَهُمْ قَسَمُوا لِأَدَوَاتٍ إِلَى غَيْرِ زَمَانِيَّةٍ وَلِزَمَانِيَّةٍ
مِنْ الْأَفْعَالِ النَّاْقِصَةِ وَغَايَةُ مَا فِي الْبَابِ أَنَّ اسْطِلَاحَهُمْ لَا يَطْلُقُ لِاصْطِلَاحِ الْفِعْلِ
وَذَلِكَ غَيْرُ لَزِمٍ لِأَنَّ نَظْرَهُمْ فِي الْأَلْفَاظِ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى وَنَظْرُ النَّحْوَةِ فِيهَا مِنْ
حَيْثُ اللَّفْظُ نَفْسُهُ وَعِنْدَ تَغَايُرِ جِهَتِي الْمُحْتَثِنِ لَا يَلْزِمُ تَطَابُقُ الْأَصْطِلَاحَيْنِ

ترجمہ: — اور شاید آپ کہیں گے کہ افعال ناقصہ بھی تنہا مجربہ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے تو لازم آئے گا کہ وہ ادوات ہو جائیں تو ہم کہیں گے کہ اس میں کچھ بعید نہیں ہے یہاں تک کہ منطقیوں نے ادوات کو زمانیہ و غیر زمانیہ کی طرف تقسیم کیا ہے اور ادوات زمانیہ افعال ناقصہ ہیں اور زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ منطقیوں کی اصطلاح نحویوں کی اصطلاح کے مطابق نہیں اور یہ ضروری بھی نہیں کیونکہ منطقیوں کی نظر الفاظ میں بحیثیت معنی ہوتی ہے اور نحویوں کی نظر نفس الفاظ کی حیثیت سے ہوتی ہے اور دونوں بحثوں کی جہت مختلف ہونے کے وقت دونوں اصطلاحوں کا مطابق ہونا لازم نہیں آتا ہے۔

تشریح: — قولہ وَلَعَلَّكَ تَقُولُ۔ تارح کی طرف سے یہ سوال ہے اور اس کا جواب بھی۔ سوال یہ کہ افعال ناقصہ پر بھی ادوات کی تعریف صادق آتی ہے کیونکہ وہ بھی تنہا مجربہ ہوتے

ملاحیت نہیں رکھتے بلکہ وہ مختار ہوتے ہیں اسم و خبر کے ۔

قول ثلثہ فتقول :- یہ جواب ہے سوال مذکور کا کہ افعال ناقصہ اسی طرح افعال مقاربہ
گرد اوقات ہو جاتے تو کوئی ترحج کی بات نہیں کیونکہ منطقیوں نے ادوات کی دو قسمیں بیان کی
ایک زمانیہ اور دوسری غیر زمانیہ ۔ ادوات زمانیہ ہی افعال ناقصہ کو کہا جاتا ہے
تہ منطقیوں کی اصطلاح نچویوں کی اصطلاح کے موافق نہ ہوگی کیونکہ ادوات فعل بھی ہوتا ہے جب
صرف فعل کا غیر ہے اور یہ ضروری بھی نہیں کہ ایک اصطلاح دوسری اصطلاح کے موافق ہو جائے
ونکہ نچویوں کی نظر الفاظ پر ہوتی ہے اور منطقیوں کی نظر معانی پر توجب دونوں بحثوں کی جہت
مختلف ہو گئیں تو مطابقت بھی ضروری ولا زنی نہ ہوئی ۔

قول ثلثہ فی ذلک :- ذلک کا اشارہ الیہ دخولہا فی الاداء ہے یعنی افعال ناقصہ کے
ادوات میں داخل ہونے میں کوئی بُعد و ترحج نہیں ہے البتہ زیادہ سے زیادہ ان کا ادوات
ہونا لازم آئے گا منطقیوں کے نزدیک اگرچہ نچویوں کے نزدیک وہ افعال ہیں کیونکہ منطقیوں کی
نظر معانی کی طرف ہوتی ہے اور نچویوں کی نظر الفاظ کی طرف اور ایک اصطلاح کا دوسری اصطلاح کے موافق
ہونا کوئی ضروری نہیں بلکہ اس کے خلاف جائز ہے اگرچہ مطابقت اولیٰ و احسن ہے و ذلک غیر لازم میں ذلک
کا اشارہ الیہ مطابقتہ اصطلاح ہے ۔

وَأَنَّ صَلَاحَ الْأَنْبِيَاءِ بِخَبَرِهِ وَحَدَّثَهُ وَأَمَّا أَنْ يَدُلَّ بِهِ هَيْئُهُ وَصِغَتُهُ عَلَى زَمَانٍ مُّعَيَّنٍ
مِّنَ الْأَزْمَنِ الثَّلَاثَةِ كَضَرْبٍ وَيَضَرْبُ وَهُوَ الْكَلِمَةُ أَوْ لَا يَدُلُّ وَهُوَ الْأِسْمُ كَزَيْدٍ وَعِلْمُ
وَالرَّادُّ بِالْهَيْئَةِ وَالصِّغَةِ الْهَيْئَةُ الْحَاصِلَةُ لِلْحُرُوفِ بِاعْتِبَارِ تَقْدِيرِهَا وَتَاخِيرِهَا
وَحَرَكَاتِهَا وَسُكُونِهَا وَهِيَ صَوْنُ الْكَلِمَةِ وَالْحُرُوفُ مَا دَلَّتْهَا

ترجمہ :- اور اگر وہ تنہا خبر ہونے کی ملاحیت رکھے تو وہ آیا وہ دلالت کرے گا اپنی ہیئت
کے ساتھ کسی معین زمانہ پر تینوں زمانوں میں سے جیسے ضرب یضرب اور وہ کلمہ ہے یا دلالت

نہ کرے گا وہ اسم ہے جیسے زید اور علم اور مراد ہیئت و صیغہ سے وہ ہیئت ہے جو حروف کو ان کی تقریر و تائید و حرکات و سکنات کے اعتبار سے حاصل ہوا اور ہیئت کلمہ کی صورت ہے اور حروف اس کا نام لگنا تشریح: قولہ وان ملاحظہ :- اس دوسری قسم کا مفہوم وجودی ہے جب کہ پہلی قسم دو ادات ہے (کا مفہوم عدی ہے اور وجود چونکہ تصور میں عدم پر سابق ہوتا ہے اور سابق مسبوق پر طبعاً مقدم ہوتا ہے اس لئے اس دوسری قسم کو پہلی قسم پر مقدم کرنا چاہئے کیونکہ وضع کا طبع کے مخالف ہونا بدربحہ خطا مانا جاتا ہے لیکن اس کو مقدم غالباً اس وجہ سے نہیں کیا گیا کہ اس دوسری قسم کی دو قسمیں ہیں جن کو یہاں بیان کرنا ضروری ہے تو اگر اس کو پہلے بیان کیا جاتا تو دو حال سے خالی نہیں آیا کہ اس کی تقسیم کر کے اس کے اقسام کو بیان کیا جائے پھر قسم عدی کو بیان کیا جائے یا یہ کہ قسم وجودی کے بعد ہی قسم عدی کو بیان کیا جائے اور اس کے بعد قسم وجودی کے اقسام کو بیان کیا جائے۔ بتقدیر اول قسم وجودی و عدی کے درمیان بعد لازم آتا ہے جو مغل بالفہم کے علاوہ موجب انتشار بھی ہے۔ اور بتقدیر دوم قسم وجودی کو دوبارہ بیان کرنے کی وجہ سے تکرار لازم آئے گی اسی وجہ سے قسم عدی کو پہلے بیان کیا گیا پھر قسم وجودی کو۔

قولہ کضرب یضرب: یہ دونوں مثالیں کلمہ کی ہیں پہلی مثال اس کلمہ کی ہے جو زمانہ ماضی پر دلالت کرتا ہے۔ اور دوسری مثال اس کلمہ کی ہے جو زمانہ موجودہ یا مستقبل پر دلالت کرتا ہے کیونکہ یضرب فعل مضارع ہے جو زمانہ حال یا استقبال میں سے کسی ایک معین زمانہ پر دلالت کرتا ہے۔

قولہ کنزید: یہ دونوں مثالیں اسم کی ہیں پہلی مثال اسم معرفہ کی ہے اور دوسری مثال اسم نکرہ کی ہے۔

قولہ والمراد: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ تعریف میں جو ہیئت و صیغہ ہے اس سے مراد کیا ہے؟ جواب یہ کہ ہیئت سے مراد مطلق حالت اور صیغہ سے مراد وہ حالت ہے جو لفظ کو حرکات و سکنات و ترتیب حروف سے حاصل ہو لہذا ہیئت عام ہے اور صیغہ خاص لیکن تعریف میں جو ہیئت ہے وہ صیغہ کے مرادف ہے پس اخذ محدود فی الحد لازم نہ آئے گا اس لئے کہ محدود خاص

ہے اور مدعا یہ! اور الفاظ کے لئے ہیئت کو علت صوری اور حروف کو علت مادی مجازاً یعنی بطور تشبیہ ہے اس لئے کہ علت صوری و مادی مرکبات مادیہ کیساتھ خاص ہیں اور ظاہر ہے الفاظ مادی نہیں ہیں۔

قولہ الحاصلۃ للحروف :- اس سے یہ اشارہ ہے کہ لفظ کی وہ ہیئت جو ایک حرف پر مشتمل ہو جیسے ہمزہ استفہام اس پر صیغہ کا اطلاق نہیں ہوتا۔ نیز یہ بھی اشارہ ہے کہ وہ ہیئت جو کلمات کو تقدیم و تاخیر کے اعتبار سے حاصل ہے جیسے عبد اللہ و تابا ثر ارجب کہ دونوں علم ہو صیغہ نہیں کہا جاتا ہے۔

وَأَمَّا قَيْدُ حَدِّ الْكَلِمَةِ بِهَا الْخُرَاجُ فَأَيْدَى عَلَى الزَّمَانِ لَا بِهَيْئَتِهَا بَلْ بِحَسَبِ جَوْهَرِهَا
وَمَا دَلَّتْ عَلَى الزَّمَانِ وَالْأَمْسِ وَالْيَوْمِ وَالصُّبْحِ وَالْعِشَاءِ فَإِنَّ دَلَالَتَهَا عَلَى الزَّمَانِ بِوَادِعِهَا
وَجَوَاهِرِهَا لَا بِهَيْئَتِهَا بَلْ بِخِلَافِ الْكَلِمَاتِ فَإِنَّ دَلَالَتَهَا عَلَى الزَّمَانِ بِحَسَبِ هَيْئَتِهَا
بِهَادِةِ اخْتِلَافِ الزَّمَانِ عِنْدَ اخْتِلَافِ الْهَيْئَةِ وَأَنَّ اتِّحَادَ الْمَادَةِ كُفْرٌ وَفِرٌّ
وَاتِّحَادُ الزَّمَانِ عِنْدَ اتِّحَادِ الْهَيْئَةِ وَأَنَّ اخْتِلَافَ الْمَادَةِ كُفْرٌ وَطَلَبُ

ترجمہ :- اور مصنف نے کلمہ کی تعریف کو ہیئت کے ساتھ اس لئے مقید فرمایا ہے کہ اس سے وہ الفاظ خارج ہو جائیں جو زمانہ پر ہیئت و صیغہ کے اعتبار سے دلالت نہیں کرتے بلکہ اپنے جوہر اور مادہ کے اعتبار سے دلالت کرتے ہیں جیسے زمانہ امس یوم۔ صبح۔ عتوق کہ ان کی دلالت زمانہ پر اپنے جوہر اور مادہ کے اعتبار سے ہے ہیئت کے اعتبار سے نہیں بلکہ خلاف کلمات کے کہ ان کی دلالت زمانہ پر اپنی ہیئت کے اعتبار سے ہوتی ہے اس ثبوت سے کہ زمانہ مختلف ہو جاتا ہے اختلاف ہیئت کے وقت اگرچہ مادہ متحد ہو جیسے ضرب اور یضرب اور زمانہ متحد ہوتا ہے ہیئت کے متحد ہونے کے وقت اگرچہ مادہ مختلف ہو جیسے ضرب اور طلب تشریح :- قولہ وَأَمَّا قَيْدُ — یہ جواب ہے اس سوال کا کہ کلمہ کی تعریف کو ہیئت

کے ساتھ کیوں مقید کیا گیا؟ جواب یہ کہ کلمہ کی تعریف کو ہئیت کے ساتھ اس لئے مقید کیا گیا کہ اس سے وہ الفاظ خارج ہو جائے جو زمانہ پر ہئیت و صیغہ کے اعتبار سے نہیں بلکہ اپنے جوہر و مادہ کے اعتبار سے دلالت کرتے ہیں جیسے زمانہ بمعنی وقت اور اس بمعنی گذشتہ دن۔ یوم بمعنی آج کا دن۔ صبح بمعنی صبح کا وقت۔ غرق بمعنی شام کا وقت۔

قول ثلث فان دلالتہا :- یہ اس دعویٰ کی دلیل ہے کہ الفاظ مذکورہ اپنے جوہر و مادہ کے اعتبار سے زمانہ پر دلالت کرتے ہیں ہئیت کے اعتبار سے نہیں خلاصہ دلیل کا یہ کہ کلمات جس طرح اپنی ہئیت کے اعتبار سے زمانہ پر دلالت کرتے ہیں اسی طرح الفاظ مذکورہ دلالت نہیں کرتے بلکہ وہ زمانہ پر اپنے مادہ و جوہر کے اعتبار سے دلالت کرتے ہیں کیونکہ کلمات میں اگر ہئیت کا اختلاف ہو تو زمانہ کا اختلاف لازم آئے گا اگرچہ مادہ میں اتحاد ہو جیسے ضرب و ضرب میں زمانہ کا اختلاف ہے اور ہئیت کے اختلاف کی وجہ سے اگرچہ مادہ میں اتحاد ہے کیونکہ پہلا زمانہ ماضی پر دلالت کرتا ہے اور دوسرا زمانہ حال یا استقبال پر اور ضرب و طلب میں اگرچہ مادہ میں اختلاف ہے لیکن زمانہ میں اتحاد موجود ہے کہ دونوں زمانہ ماضی پر دلالت کرتے ہیں۔

قول ثلث للخارج :- ممکن ہے یہ کہا جائے کہ تعریف میں زمانہ معین سے مراد مطلق ماضی و حال و استقبال ہے اور اس مطلق ماضی پر نہیں بلکہ معین زمانہ ماضی یعنی گذشتہ کل پر دلالت کرتا ہے اور یہی حال غد کا ہے کہ وہ مطلق استقبال پر نہیں بلکہ معین زمانہ استقبال یعنی آئندہ کل پر دلالت کرتا ہے۔

قول ثلث فان :- یہ کلمہ کے محض ہئیت و صیغہ کی وجہ سے زمانہ پر دلالت ہونے کی دلیل ہے جس کا خلاصہ یہ کہ ہئیت و صیغہ کے تغیر سے زمانہ بھی بدل جاتا ہے اگرچہ مادہ متحد ہو جیسے ضرب و ضرب اور اس کے اتحاد سے زمانہ بھی متحد رہتا ہے اگرچہ مادہ مختلف ہو جیسے ضرب و طلب معلوم ہوا کہ زمانہ پر دلالت کرنے میں صیغہ کا پورا پورا دخل ہے مادہ کا کوئی دخل نہیں۔

فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون الكلمة مركبا لدلالة اصلها وما دته على الحديث

وہی بنا و صورتہا علی الزمان فیکون جزء ہاد الّا علی جزء معناها فنقول المعنی من
الترکیب ان ینکون هناك اجزاء مترتبه و مسبوعة وھی اللفاظ و الحروف و الہیتہ مع
المادہ لیست بہذہ المثابۃ فلا ینلزم الترکیب

ترجمہ : — تو اگر آپ کہیں کہ اس تقدیر پر یہ لازم آتا ہے کہ کلمہ مرکب ہو کیونکہ اس کی اہل و مادہ
حدث پر دال ہیں اور اس کی ہیئت و صورت زمانہ پر دال ہیں پس کلمہ کا جزء اس کے معنی کے جزء
پر دلالت کرتا ہے تو ہم کہیں گے کہ ترکیب کا معنی یہ ہے کہ وہاں اجزاء مترتب و مسبووع ہوں اور وہ
الفاظ و حروف ہیں اور ہیئت مادہ کے ساتھ اس منزل میں نہیں ہے لہذا ترکیب لازم نہیں آئے گی۔
تشریح : — قولہ فان قلت : یعنی تقدیر مذکور پر یہ سوال پیدا ہوا کہ کلمہ جو مفرد کی قسم
ہے اس کا مرکب ہونا لازم آتا ہے کیونکہ اس کی اصل و مادہ حدث پر دال ہیں اور اس کی ہیئت و
صورت زمانہ پر تو کلمہ کے جزء کی دلالت اس کے معنی کے جزء پر لازم آتی جو منوع ہے کیونکہ وہ مفرد
ہے کہ جس کے لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت نہیں ہوتی۔ یا یوں کہا جائے کہ کلمہ اپنے مفرد ہونے
کے باوجود مفرد کی تعریف سے خارج اور مرکب کی تعریف میں داخل ہو جانا ہے۔ کیونکہ فعل میں بین چیزیں
ہوتی ہیں، معنی حدی۔ نسبت الی فاعل ما، اور نسبت الی الزمان۔ میثہ نسبت الی الزمان پر اور
مادہ مصدری پر دلالت کرتا ہے تو جزء کلمہ جزء معنی پر دلالت کیا لہذا کلمہ مرکب ہوا جبکہ وہ از قسم مفرد ہے
قولہ فنقول :۔ یہ جواب ہے سوال مذکور کا کہ کلمہ مرکب نہیں بلکہ مفرد ہے کیونکہ مرکب
وہ ہوتا ہے جس کے اجزاء تلفظ و سمع میں مرتب ہوں اور تلفظ و سمع میں مرتب ہونا الفاظ یا حروف
میں ہوتا ہے ہیئت و مادہ میں نہیں کیونکہ مادہ معروض ہوتا ہے اور ہیئت عارض اور عارض و معروض
دونوں تلفظ و سمع میں ایک ساتھ ہوتے ہیں لہذا کلمہ مرکب نہ ہوگا
قولہ بتتبع :۔ الفاظ چونکہ حروف کی آواز سے مرکب ہوتے ہیں اس لئے الفاظ میں
افراد و ترکیب کا اعتبار تلفظ و سمع کی وجہ سے ہے کیونکہ آواز کا تعلق زبان و سمع سے ہے۔ اور
ظاہر ہے ہیئت و مادہ میں ان دونوں کے اعتبار سے ترتیب نہیں ہوتی ہے۔ لہذا ترکیب بھی نہ ہوگی

وَالْتَقِيدُ بِالْمَعِينِ مِنَ الْأَزْمَانَةِ الثَّلَاثَةِ لَا دَخْلَ لَهُ فِي الْأَحْتِرَازِ لِإِلَّا أَنَّهُ قَيْدٌ حَسَنٌ
لِأَنَّ الْكَلِمَةَ لَا تَكُونُ إِلَّا كَذَلِكَ فَفِيهِ مَزِيدٌ الْفَصَاحَةِ

ترجمہ: — اور تینوں زمانوں میں سے معین زمانہ کیساتھ مقید کرنے کو احتراز میں کوئی
دخل نہیں ہے مگر وہ عمدہ قید ہے اس لئے کہ کلمہ الیہائی ہوتا ہے تو اس میں مزید وضاحت
تشریح: قولہ والتقید: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ کلمہ کی تعریف میں ہیئت
جو زمانہ پر دلالت کرتی ہے اس میں زمانہ کو معین زمانہ کے ساتھ مقید کیا گیا؟ جواب یہ کہ تعریف
میں معین کی قید احترازی نہیں بلکہ قید واقعی ہے اور تعریف میں ایسی قیدیں مزید وضاحت کیلئے
بیان کی جاتی ہیں مگر اس میں کلام ہے کیونکہ اپنی ہیئت کیساتھ دال بر زمان تو اسم زمان کو بھی شامل
ہے اس لئے کہ وہ بھی اپنی ہیئت کے ساتھ زمانہ پر دال ہوتا ہے تو اس کو خارج کرنے کیلئے معین
کے ساتھ مقید کرنا ضروری ہے اور اب باب اصول نے تو مرحلہ یہ بیان کیا ہے کہ اسم فاعل و اسم
مفعول و اسم تفضیل وغیرہ اپنی ہیئتوں کے ساتھ دلالت کرتے ہیں اس لئے تعریف کے احترازاۃ
کے سلسلے میں تحقیق یہ ہے کہ ہیئت کی قید سے اسماء مذکورہ کے علاوہ سب خارج ہو گئے اور
علی الزمان کی قید سے اسم زمان کے علاوہ باقی خارج ہو گئے اور معین من الازمنہ کی قید سے
اسم زمان نکل گیا۔

وَفَجْهُ التَّسْمِيَةِ أَمَّا بِالْأَدَاةِ فَلِأَنَّهَا آلَةٌ فِي تَرْكِيبِ الْأَلْفَاظِ بَعْضُهَا مَعَ بَعْضٍ وَأَمَّا بِالْكَلِمَةِ
فَلِأَنَّهَا مِنَ الْكَلِمِ وَهُوَ الْحَرْفُ كَانْتِهَا الْمَادَّةُ عَلَى الزَّمَانِ وَهُوَ مُتَجَدِّدٌ وَ مُنْصَرِّمٌ
تَكْلِمًا نَحَاطِيًّا بِتَغْيِيرِ مَعْنَاهَا وَأَمَّا بِالْأَسْمِ فَلِأَنَّهُ أَعْلَى مَرْتَبَةٍ مِنْ سَائِرِ الْأَنْوَاعِ
الْأَلْفَاظِ فَيَكُونُ مُشْتَمِلًا عَلَى مَعْنَى السُّبُوتِ وَهُوَ الْعُلُوُّ

ترجمہ: — اور لیکن وجہ تسمیہ ادات کے ساتھ اس لئے کہ وہ آلہ ہوتا ہے بعض

الفاظ کو بعض کے ساتھ ترکیب دینے میں اور لیکن کلمہ کے ساتھ اس لئے کہ وہ مشتق ہے کلمہ بمعنی زخم کرنا ہے گویا وہ زمانہ پر دلالت کرتا ہے اور وہ متحد و منضم ہے جو دل کو مجروح کرتا ہے اپنے معنی کے تغیر سے اور لیکن اسم کے ساتھ اس لئے کہ وہ الفاظ کی باقی انواع سے اعلیٰ مرتبہ میں ہے لہذا وہ مشتمل ہے سموعی بلندی کے معنی پر۔

تشریح: قولہ ووجه التسمیة: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ ادات کو ادات اور کلمہ کو کلمہ اور اسم کو اسم کہنے کی وجہ کیا ہے؟ جواب یہ کہ ادات کو ادات اس لئے کہا جاتا ہے کہ ادات لغت میں بمعنی آلہ ہے اور وہ بھی چونکہ بعض الفاظ کو بعض کے ساتھ ترکیب کا واسطہ یعنی منطبق و متعلق کے درمیان اتصال و تعلق کا ذریعہ اور ان دونوں کی حالتیں معلوم کرنے کا وسیلہ ہوتا ہے اس لئے اس کو ادات کہا جاتا ہے جمع اس کی ادوات آتی ہے۔ لیکن کلمہ اور اسم کی وجہ تسمیہ آگے مذکور ہے

قولہ وَأَمَّا بِالْكَلِمَةِ: کلمہ کو کلمہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ مشتق ہے کلمہ جو لغت میں بمعنی زخم کرنا ہے۔ اور اس کے معنی بھی چونکہ دلوں کو متاثر اور متحد و منضم زمانہ پر دلالت کر کے اپنے معنی کے تغیر کے ساتھ مجروح کرتے ہیں اس لئے اس کو کلمہ کہا جاتا ہے۔ تفصیلات نوادر النعمی میں درج ہیں۔

قولہ وَأَمَّا بِالْأَسْمِ: اسم کو اسم اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ مشتق ہے سموعی بلندی سے اور وہ بھی چونکہ اپنی دونوں قسموں پر بلند یعنی محکوم علیہ و محکوم بہ دونوں ہوتے ہیں اس لئے اس کو اسم کہا جاتا ہے کیونکہ کلمہ صرف محکوم بہ ہوتا ہے اور ادات نہ محکوم علیہ ہوتا ہے اور نہ محکوم بہ۔

قَالَ وَحِجٌّ أَمَّا أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ وَاحِدًا أَوْ كَثِيرًا فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ فَإِنَّ تَخْصُصَ ذَلِكَ الْمَعْنَى يَسْمَى عِلْمًا وَالْأَفْتَوَاءُ طَيًّا أَنْ اسْتَوَتْ أَفْرَادُ الْأَذْهَنِيَّةِ أَوِ الْخَارِجِيَّةِ فِيهِ كَاللَّسَانِ وَالشَّهْرِ وَشَكَكَ أَنْ كَانَ حُصُولُهُ فِي الْبَعْضِ أَوَّلِيَّ وَأَقْدَمُ وَامْتَدُّ مِنَ الْآخِرِ كَالْوَجُودِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْوَاجِبِ وَالْمَمْكِنِ وَإِنْ كَانَ الثَّانِي فَإِنَّ وَضْعَهُ لَتِلْكَ الْمَعْنَى عَلَى السُّوِيَّةِ فَهُوَ الْمَشْتَرِكُ

کالعين وان لم يكن كذلك بَلْ وَضِعَ لَاحِدَهُمَا اَوَّلًا ثُمَّ نُقِلَ اِلَى الثَّانِي وَجَّهًا اِنْ تَرَكَ
مَوْضُوعَهُ الْاَوَّلَ يَسْمَى لَفْظًا مَنقُولًا عَرَفِيًّا اِنْ كَانَ النَّا قِلُ هُوَ الْعَرَفُ الْعَامُّ كَالِدَا بَيْتٍ وَشَعْبٍ
اِنْ كَانَ النَّا قِلُ هُوَ الشَّرْعُ كَالصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَاصْطِلَاحِيًّا اِنْ كَانَ هُوَ الْعَرَفُ الْخَاصُّ كاصْطِلَاحِ
النَّحَاةِ وَالنَّظَّارِ وَاِنْ لَمْ يَتَرَكَ مَوْضُوعَهُ الْاَوَّلَ يَسْمَى بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْمَنقُولِ عَنْهُ حَقِيقَةً
وَبالنِّسْبَةِ اِلَى الْمَنقُولِ اِلَيْهِ مَجَازًا اَكُلَ اسَدٌ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْحَيَوَانِ الْمَفْتَرَسِ وَالرَّجُلُ الشَّجَاؤُ

ترجمہ :- — مصنف نے فرمایا کہ اب آیا اس کے معنی واحد ہوں گے یا کثیر اگر اول ہو تو اگر وہ
معنی متشخص ہوں تو اس کا نام علم رکھا جاتا ہے ورنہ متواطی ہے اگر اس کے افراد ذہنیہ و خارجہ
اس میں برابر ہوں جیسے انسان و شمس اور خشک ہے اگر ان کا حصول بعض افراد میں اولی و اقدم
واشدہ و دوسرے کے لحاظ سے جیسے وجود واجب اور ممکن کے لحاظ سے اور اگر ثانی ہو تو اگر اس کی وضع
ان معانی کے لئے برابر ہو تو وہ مشترک ہے جیسے لفظ عین اور اگر الیائہ ہو بلکہ پہلے ان میں سے ایک
کے لئے موضوع ہو پھر دوسرے کی طرف نقل کیا جائے تو اب اگر اس کا پہلا موضوع متروک ہو گیا
ہے تو اس کا نام منقول عرفی ہے اگر ناقل عرف عام ہو جیسے لفظ دایہ اور منقول شرعی ہے اگر ناقل
شرع ہو جیسے لفظ صلوٰۃ و صوم اور منقول اصطلاحی ہے اگر ناقل عرف خاص ہو جیسے نخیلوں و مناظر
کی اصطلاح اور اگر اس کا موضوع اول متروک نہیں ہوا ہے تو اس کا نام حقیقت رکھا جاتا ہے منقول
عنه کے لحاظ سے اور مجاز کہا جاتا ہے منقول الیہ کے لحاظ سے جیسے اسد، درندہ اور بہادر
شخص کے لحاظ سے۔

تشریح :- — بیانہ وجہ اما :- متن میں وجہ کا مطلب یہ ہے وحین اذا کان الفرد اسماً
یعنی مفرد جب کہ اسم ہو تو اس کے معنی واحد ہوں گے یا کثیر اگر واحد ہوں تو دو و حال سے خالی نہیں
آیا اس کا معنی مشخص ہے یا نہیں اگر مشخص ہے تو اس کو علم کہا جائے گی نخیلوں کے نزدیک
اور جزئی حقیقی کہا جائے گی منطقوں کے نزدیک جیسے البکر و عمرو وغیرہ اور اگر مشخص نہیں تو وہ
اپنے افراد پر ذہن و خارج دونوں میں برابر صادق ہے یا نہیں اگر برابر صادق ہے تو اس کو متواطی

کہا جاتا ہے جیسے انسان شمس اور اگر برابری صادق نہیں بلکہ اس کا صدق بعض فرد پر اولیٰ واقعہ
 واضح ہے دوسرے افراد کے لحاظ سے تو اس کو مشکک کہا جاتا ہے جیسے وجود واجب و ممکن کے
 لحاظ سے اور اگر معنی اکثر ہوں تو اس کی وضع ہر ایک معنی کے لئے برابر ہے یا نہیں اگر برابر ہے تو اس
 کو مشترک کہا جاتا ہے جیسے عین اور اگر برابر نہیں بلکہ پہلے ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے پھر
 دوسرے معنی کیلئے اتنا اگر اس کا پہلا موضوع متروک ہو گیا ہے۔ تو اس کو منقول کہا جاتا ہے اور
 اگر پہلا موضوع متروک نہیں ہوا ہے بلکہ کبھی معنی اول میں مستعمل ہوتا ہے اور کبھی معنی دوم میں
 میں تو اگر وہ معنی اول میں مستعمل ہو تو اس کو حقیقت کہا جاتا ہے اور اگر معنی دوم میں مستعمل ہو تو
 اس کو مجاز کہا جاتا ہے جیسے لفظ اسد کو معنی اول یعنی درندہ کے لحاظ سے حقیقت کہا جاتا ہے
 اور معنی دوم یعنی بہادر آدمی کے لحاظ سے مجاز کہا جاتا ہے۔ ذیل میں اس کا نقشہ دیکھئے !

اسم مفرد

علم	متواظی	مشکک	مشترک	منقول	حقیقت	مجاز
حامد	انسان	وجود	عین	دابہ	درندہ	مرد بہادر

أَقُولُ هَذِهِ الْإِشَارَةُ إِلَى قِسْمَةِ الْأَسْمَاءِ بِالْقِيَاسِ إِلَى مَعْنَاهُ فَلَا اسْمَ إِلَّا مَنْ كَانَ مَعْنَاهُ
 وَاحِدًا أَوْ كَثِيرًا فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ أَيْ إِنْ كَانَ مَعْنَاهُ وَاحِدًا فَأَمَّا أَنْ يَتَشَخَّصَ ذَلِكَ الْمَعْنَى أَيْ لَمْ
 يَصِلْ لِأَنْ يَكُونَ مَقُولًا عَلَى كَثِيرِينَ أَوْ لَمْ يَتَشَخَّصْ أَيْ لِيَصِلْ لِأَنْ يُقَالَ عَلَى كَثِيرِينَ فَإِنْ
 تَشَخَّصَ ذَلِكَ الْمَعْنَى وَلَمْ يَصِلْ لِأَنْ يُقَالَ عَلَى كَثِيرِينَ كُنْ يَدِيبُ هِيَ عَلَمًا فِي سِرِّهِ فِي النَّحْوِ
 لِأَنَّهُ عَلَامَةٌ دَلَالَةٌ عَلَى شَخْصٍ مُعَيَّنٍ وَتَجْزِيَةٌ حَقِيقِيَّةٌ فِي سِرِّهِ فِي الْمُنْطَقِ

ترجمہ : — میں کہتا ہوں کہ یاشارہ ہے اسم کی تقسیم کی طرف اس کے معنی کے لحاظ سے پس
 اسم یا اس کے معنی واحد ہوں گے یا اکثر تو اگر اول ہو یعنی اس کا معنی واحد ہو تو وہ معنی آیا متشخص ہوگا

یعنی ان کے اندر کثیرین پر بولے جانے کی صلاحیت نہ ہوگی یا شخص نہ ہوگا یعنی ان کے اندر کثیرین پر بولے جانے کی صلاحیت ہوگی تو اگر وہ معنی امتشخص ہو اور کثیرین پر بولے جانے کی صلاحیت نہ رکھے جیسے زید تو اس کا نام علم رکھا جاتا ہے بخوبیوں کے عرف میں کیونکہ وہ علامت ہے جو شخص معین پر دلالت کرتی ہے اور جز حقیقی نام رکھا جاتا ہے منطقیوں کے عرف میں۔

تشریح: قولہ هذا اشارۃ: مصنف کے قول وچ کا مطلب چونکہ صین اذا کان المفرد اسماء ہے اس لئے اس سے یہ اشارہ ہے کہ علم متواطی مشکک وغیرہ کی طرف تقیم مطلق مفرد کی نہیں بلکہ اسم کی ایک خاص قسم اسم کی ہے کیونکہ تقیم اگر مطلق مفرد کی ہو تو لازم آئے گا کہ کلمہ ادات جب کہ متحرک المعنی ہوں تو علم متواطی و مشکک کہلائیں حالانکہ ان کو ان ناموں کے ساتھ موسوم نہیں کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ کلمہ ادات کلی و جزئی ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے کیونکہ لفظ جو جزئی یا کلی ہوتا ہے وہ اس وجہ سے کہ اس کا معنی جزئی یا کلی ہونے کے ساتھ متصف ہے اور اس کے ساتھ متصف ہو سکتا ہے جس کے اندر محکوم علیہ ہونے کی صلاحیت ہو اور ظاہر ہے یہ صرف اسم کے اندر صلاحیت ہے کلمہ و ادات میں نہیں۔ ادات میں نہ ہونا تو ظاہر ہے کہ اس کا معنی غیر مستقل ہوتا ہے اور کلمہ میں اس لئے کہ وہ چونکہ نسبت الی فاعل ما اقتران بالزمان پر مشتمل ہے جو آلہ کے طور پر ملحوظ ہوتے ہیں اس لئے وہ اس اعتبار سے غیر مستقل ہے البتہ کلمہ معنی حدیثی پر مشتمل ہے جو مستقل ہے لہذا کلمہ کو جزئی معنی کے لحاظ سے استقلال حاصل ہے اس لئے وہ محکوم بہ ہو سکتا ہے محکوم علیہ نہیں۔

قولہ بالقیاس الی معنا: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ علم متواطی و مشکک متحرک المعنی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ مشترک بھی اپنے جمیع معانی کے اعتبار سے متواطی ہوتا ہے یا مشکک یا بعض معنی کے اعتبار سے متواطی ہوتا ہے۔ اور بعض کے اعتبار سے مشکک، جواب یہ کہ اسم کے معنی واحد کی طرف اگر قیاس کیا جائے تو وہ آیا علم ہوگا یا متواطی یا مشکک اس میں کثرت معنی قطعاً ملحوظ نہیں ہے۔

قولہ: معنا واحد: معنی سے مراد مستعمل فیہ ہے یا موضوع لہ اس کی

تحقیق التشریح المنیب میں درج ہے۔ اور وحدت سے متعلق دریافت ہے کہ وہ علم جو چند سمات کے درمیان مشترک ہے چنانچہ علم مشترک مثلاً زید و بکر وغیرہ کی آدمیوں کا نام ممکن ہے اس میں وحدت معنی موجود نہیں۔ جواب یکہ وحدت معنی سے مراد عام ہے کہ وہ باعتبار لحاظ ہو یا باعتبار نفس الامر اور علم مشترک میں اگرچہ باعتبار اوصاف متعددہ وحدت معنی مفقود ہے لیکن باریہ لحاظ کہ ہر وضع میں موضوع کا اتحاد ہے یعنی وحدت معنی پائی جاتی ہے۔

قول لے ای ان کان :- متن میں بجا اول ہے اس سے مراد کیا ہے؟ اس عبارت سے اس کی تفسیر بیان کی جاتی ہے اور اس میں جو کان ہے اس کے اسم و خبر کی وضاحت بھی اسی طرح ای لم یصلح سے متن میں ان تشخیص ذلک المعنی کی تفسیر اور ای یصلح لان یقال سے متن میں اولم تشخیص کے معنی کی تفسیر ہے پس ایجاب کی تفسیر سلب سے گئی ہے اور سلب کی تفسیر ایجاب سے۔

قول لے لان علامت :- معنی مذکور کو علم کیوں کہا جاتا ہے؟ اس عبارت سے اس کی وجہ بیان کی جاتی ہے کہ وہ چونکہ شخص معین پر علامت ہوتا ہے اس لئے اس کو علم کہا جاتا ہے پس اس اعتبار سے وہ مانع ہو یا علامت سے ممکن ہے وہ علم بمعنی دانستن سے مانع ہو یا اس اعتبار سے اس کو علم کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس سے شے معین نہائی جاتی ہے۔

قول جزئاً حقیقیاً :- وہ اسم جس کا معنی تشخیص ہو یعنی اس امر کی صلاحیت نہ رکھے جو کثیرین پر محمول ہو سکے۔ اس کو منطقیوں کے نزدیک جزئی حقیقی کہا جاتا ہے اور بخویوں کے نزدیک علم کہا جاتا ہے۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ علم کی تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ وہ علم جنس پر صادق نہیں آتی ہے اس لئے کہ علم جنس کے معنی امتیاز نہیں ہوتے بلکہ معنی جنسی ہوتے ہیں جن میں کثیرین پر صادق آئے کی صلاحیت ہوتی ہے جواب یکہ کہ مناطفہ کے نزدیک علم جنسی ماہیت معلومہ من حیث انہا معلومہ کے لئے موضوع ہے تو اس کا اطلاق حقیقۃً ایک فرد پر صحیح ہو گا بایں معنی کہ وہ ماہیت معلومہ اس فرد کے ساتھ متساوی اور اس پر صادق ہے یہی خصوصیت فردیت پس وہ قرآن خارجہ سے مستفاد ہوگی لہذا مناطفہ کے یہاں جب علم جنسی کے معنی یہ ہیں یعنی معنی کلی تو وہ ال کے یہاں علم میں داخل ہی نہیں

البتہ نخیلوں کے یہاں علم جنسی ہے اس لئے کہ ان کی نظر الفاظ پر ہوتی ہے تو جب نخیلوں نے دیکھا کہ جو نفل احکام علم کے ساتھ مخصوص ہیں وہ علم جنسی پر بھی جاری ہوتی ہے چنانچہ اس کا مبتلا ہونا، ذوالحال معرفہ کے ساتھ موصوف ہونا وغیرہ تو انہوں نے اس کو علم قرار دے دیا۔

وَأَنَّ لَمْ يَتَشَخَّصْ وَصَلَحَ إِنْ يُقَالُ عَلَى كَثِيرِينَ فَهُوَ الْكُلُّ وَالْكَثِيرُ وَكَأَفْرَادٍ لَا فَلَا يَخْلُو أَنَّ بَلْ يَكُونُ حَصُولُهُ فِي أَفْرَادٍ أَلَا الذَّهْنِيَّةَ وَالْخَارِجِيَّةَ عَلَى السُّوِيَّةِ أَوْ لَا فَإِنْ تَسَاوَتْ الْأَفْرَادُ الذَّهْنِيَّةُ وَالْخَارِجِيَّةُ فِي حَصُولِهِ وَصَدَقَ عَلَيْهِ السَّمْعُ مُتَوَاتِرًا لِأَنَّ أَفْرَادًا مُتَوَافِقَةً فِي مَعْنَا مِنْ التَّوَاتُؤِ وَهُوَ التَّوَافُقُ كَالْإِنْسَانِ وَالشَّمْسِ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ لَهُ أَفْرَادٌ فِي الْخَارِجِ وَصَدَقَ عَلَيْهِمَا بِالسُّوِيَّةِ وَالشَّمْسِ لَهَا أَفْرَادٌ فِي الذَّهْنِ وَصَدَقَ عَلَيْهَا بِالسُّوِيَّةِ

ترجمہ: _____ اور اگر اس کا معنی امتشخص نہ ہو اور صلاحیت رکھے اس بات کی کہ وہ کثیرین پر بولا جائتا ہے تو وہ کلی ہے اور کثیرین اس کے افراد ہیں پس وہ دو حال سے خالی نہیں آیا اس کا حصول اپنے افراد ذہنی و خارجی میں برابر ہو گیا یا نہیں تو اگر افراد ذہنی و خارجی میں اس کے حصول اور ان پر اس کے مہدق آنے میں برابر ہوں تو اس کا نام متواتر رکھا جائتا ہے کیونکہ اس کے افراد معنی میں متوافق ہیں وہ مشتق ہے تواتر بمعنی توافق سے جیسے انسان اور شمس کہ انسان کے افراد خارج میں ہیں اور اس کا مہدق ان افراد پر برابر ہے اور شمس کے افراد ذہن میں ہیں۔ اور اس کا مہدق بھی ان افراد پر برابر ہے۔

تشریح: _____ قولہ وَأَنَّ لَمْ يَتَشَخَّصْ :- دلیل حصہ کی دوسری شق یہ کہ اسم کا معنی امتشخص نہ ہو بلکہ کثیرین پر بولا جائے تو وہ اسم کلی ہے اور کثیرین اس کے افراد ہیں عام ہے وہ افراد خارجی کہ مہدق یا ذہنیہ اور کلی چونکہ یہاں بزنی حقیقی کے مقابل مذکور ہے اس لئے کلی سے یہاں مراد کلی حقیقی ہے اضافی نہیں۔

قولہ فَلَا يَخْلُو :- یعنی وہ اسم جو کثیرین پر بولا جائتا ہے اس کی دو صورتیں ہیں کہ اس

کا حصول و صدق اپنے افراد ذہنی و خارجی میں برابر ہے یا نہیں اگر برابر ہے تو اس کو متواطی کہا جاتا ہے
و جب تسمیہ ظاہر ہے کہ متواطی مشتق ہے تو اطور سے اور تو اطور بمعنی توافق ہے اور اس کلی کے افراد
چونکہ معنی میں ایک دوسرے کے متوافق ہوتے ہیں اس لئے اس کو متواطی کہا جاتا ہے اس کے افراد
کبھی خارجیہ ہوتے ہیں جیسے انسان کے افراد اور کبھی ذہنیہ ہوتے ہیں جیسے شریک باری تعالیٰ کے
افراد اور بعض افراد خارجیہ ہوتے ہیں اور بعض ذہنیہ جیسے واجب الوجود اور نفس کے افراد کہ ان
دونوں کے افراد اگرچہ خارج میں موجود ہیں لیکن ایک اکثر صرف ذہن میں ہوتا ہے اسی اعتبار سے
اس کو کلی کہا جاتا ہے۔

قولہ فی افراد الذہنیۃ :- افراد ذہنیہ سے مراد وہ ہیں جن کا اتصاف بالمفہوم
ذہن میں ہو اور افراد خارجیہ سے مراد وہ ہیں جن کا اتصاف بالمفہوم خارج میں ہو خواہ وہ افراد
محققہ ہوں یا مقدرہ۔

سوال متواطی کے افراد کے درمیان جو تساوی ہوتی ہے اسی طرح مشکک کے افراد کے درمیان جو
تفاوت ہوتا ہے ان سے مراد واقعی و نفس الامری ہے یا اعتباری و فرضی عقلی! اگر واقعی و نفس الامری
ہے تو لازم آئے گا کہ کلیات فرضیہ متواطی و مشکک نہ ہوں کیونکہ نفس الامری میں ان کے افراد نہیں ہوتے
کہ ایک دوسرے کے مساوی و متفاوت ہو سکے اور اگر اعتباری و فرضی عقلی ہے تو انسان کو مطلقاً
متواطی اور وجود کو مطلقاً مشکک کہنا درست نہ ہوگا اس لئے کہ عقل جس طرح کے افراد کے درمیان
بھی تساوی فرض کرے گی وہ متواطی کہلائے گی۔ اور جس کلی کے افراد کے درمیان تفاوت فرض کرے گی وہ
مشکک کہلائے گی خواہ وہ انسان ہو یا وجود! جواب تساوی و تفاوت سے مراد واقعی و نفس الامری ہے
اور یہ کلیات فرضیہ کے افراد میں بھی ان کے اندر تساوی و تفاوت نفس الامری سے مراد یہ ہے کہ ان کے افراد
اگر موجود ہوں تو ان کا صدق اپنے افراد پر یکساں ہوگا یا نہیں۔ اگر یکساں ہو تو وہ کلی متواطی کہلائے گی اور
اگر یکساں نہ ہو بلکہ متفاوت ہو تو مشکک کہلائے گی۔

قولہ لان افراد :- معنی مذکور کو متواطی کیوں کہا جاتا ہے؟ اس عبارت سے اس کی وجہ
بیان کی جاتی ہے۔ کہ اس کلی کے افراد چونکہ اس میں ایک دوسرے کے مساوی و متوافق ہوتے ہیں اس

لئے اس کو متواطی کہا جائے کیونکہ متواطی مشتق ہے تواطو سے جس کا معنی توافق ہے
 قولہ فان الانسان :- انسان حیوانِ ناطق کو کہا جائے اور ظاہر ہے انسان کا ہر فرد
 حیوانِ ناطق ہونے میں برابر ہے اس کا کوئی فرد بھی دوسرے فرد پر زائد نہیں یعنی یہ کہا نہیں جاتا ہے کہ نید
 مثلاً انسان ہونے میں بکر سے اقدم یا شد ہے

وَأَنَّ لَمْ تَسَاوَى الْأَفْرَادُ بَلْ كَانَ حَصُولُهُ فِي بَعْضِهَا أَوَّلَى وَأَقْدَمُ وَأَشَدُّ مِنْ الْبَعْضِ الْآخِرِ
 مُشْكَاً وَالتَّشْكِيكُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ التَّشْكِيكُ بِالْأَوَلِيَّةِ وَهُوَ ائْتِلافُ الْأَفْرَادِ فِي الْأَوَلِيَّةِ
 وَعَدِّ مِثْلِهَا كَالْوُجُودِ فَإِنَّهُ فِي الْوَاجِبِ أَتَمُّ وَاثْبِتُ وَأَقْوَى مِنْهُ فِي الْمُمْكِنِ وَالتَّشْكِيكُ بِالْقَدْرِ
 وَالْآخِرُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ حَصُولُ مَعْنَاهُ فِي بَعْضِهَا مَتَقَدِّماً عَلَى حَصُولِهِ فِي الْبَعْضِ الْآخِرِ
 كَالْوُجُودِ أَيْضاً فَإِنَّ حَصُولَهُ فِي الْوَاجِبِ قَبْلَ حَصُولِهِ فِي الْمُمْكِنِ وَالتَّشْكِيكُ بِالشَّدِّ وَالضُّعْفِ
 وَهُوَ أَنْ يَكُونَ حَصُولُ مَعْنَاهُ فِي بَعْضِهَا أَشَدُّ مِنْ حَصُولِهِ فِي الْبَعْضِ كَالْوُجُودِ أَيْضاً
 فَإِنَّهُ فِي الْوَاجِبِ أَشَدُّ مِنَ الْمُمْكِنِ لِأَنَّ آتَاءَ الْوُجُودِ فِي وَجُودِ الْوَاجِبِ أَكْثَرُ مِنَ الْآتِ
 أَثَرِ الْبَيَاضِ وَلَقَدْ تَفَرَّقَ الْبَصَرُ فِي بَيَاضِ الشَّلَجِ أَكْثَرُ مِنْهَا فِي بَيَاضِ الْعَاجِ

ترجمہ: — اور اگر کلی کے افراد برابر نہ ہوں بلکہ اس کا حصول بعض افراد میں اولیٰ و اقدم و اشد
 ہو بعضِ آخر سے تو اس کا نام تشکیک رکھا جاتا ہے اور تشکیک تین طریقوں پر ہے پہلا طریقہ تشکیک
 اولویت میں ہے اور وہ افراد کا مختلف ہونا ہے اولویت و عدم اولویت میں جیسے وجود کہ وہ واجب
 میں آتم اور اثبت اور اقویٰ ہے اس سے جو ممکن میں ہے۔ دوسرا طریقہ تشکیک تقدم و تاخر میں ہے
 ہے کہ اس کے معنی کا حصول بعض افراد میں مقدم ہو بعضِ آخر میں حاصل ہونے سے جیسے یہی
 وجود کہ اس کا حصول واجب میں پہلے ہے اس کے معنی میں حاصل ہونے سے اور تیسرا طریقہ تشکیک شد
 و ضعف میں یہ ہے کہ اس کے معنی کا حصول بعض افراد میں اشد ہو بعضِ آخر میں حاصل ہونے سے
 جیسے یہی وجود کہ وہ واجب میں اشد ہے ممکن کے لحاظ سے اس لئے کہ وجود کے آثار وجود واجب

میں اکثر ہیں جیسے سفیدی کا اثر یعنی مفرق بصر ہونا (آنکھ کا چونہ دھیا جانا) برف کی سفیدی میں اکثر ہے ہاتھی دانت کی سفیدی سے ۔

تشریح :- قولہ فان لم تتساو :- دوسری شق یہ کہ وہ کلی اگر اپنے افراد پر برابر مہادق نہ آئے تو وہ تشکیک ہے یعنی تشکیک وہ کلی ہے کہ اس کا صدق بعض افراد پر اولیٰ ہو اور دوسرے بعض پر غیر اولیٰ اور بعض افراد پر پہلے مہادق آئے اور بعض پر بعد میں یا بعض افراد پر سخت ہو اور دوسرے بعض پر سست ۔ اس طریقے سے تشکیک و تفادوت کی تین صورتیں پیدا ہو جائیں گی ۔ (۱) تشکیک اولویت غیر اولویت میں (۲) تشکیک تقدم و تاخر میں (۳) تشکیک شدت و ضعف میں یہ تینوں صورتیں بطور تمثیل بیان کی گئیں ہیں کیونکہ ان کے علاوہ تشکیک زیادت و نقصان وغیرہ میں بھی ہے ۔

قولہ التشکیک بالاولویۃ :- تشکیک و تفادوت کی جو تین صورتیں مذکور ہوئیں ان میں سے پہلی صورت تشکیک اولویت میں ہے اور وہ افراد کا اولویت میں مختلف ہونا ہے یعنی کلی کا صدق بعض افراد پر بعض دوسرے افراد کی نسبت اولیٰ ہو جیسے وجود کا صدق واجب تعالیٰ پر اولیٰ ہے مگر پر مہادق آنے سے کیونکہ واجب تعالیٰ اتم ہے یعنی اس پر عدم سابق نہیں اور اشدت ہے یعنی وہ زوال پذیر نہیں اور اقویٰ ہے یعنی عین ذات ہونے کی وجہ سے انفکاک محال ہے اولویت کی ضد غیر اولویت ہے ۔

قولہ التشکیک بالتقدم :- تشکیک کی دوسری صورت تشکیک تقدم و تاخر میں ہے جس کو تشکیک بالاولویت والتاخریت بھی کہا جاتا ہے ۔ یہ ہے کہ کلی کا حصول بعض افراد میں بعض دوسرے افراد کی نسبت مقدم ہو اور بعض دوسرے افراد میں مؤخر ہو یعنی کلی کا صدق بعض فرد پر دوسرے بعض پر صدق کی علت ہو جیسے وجود کا صدق باپ پر بیٹے پر صدق کی علت ہے کیونکہ باپ کا وجود بیٹے کے وجود کیلئے علت ہے اسی طرح وجود کا صدق واجب تعالیٰ پر صدق کی علت ہے اس لئے کہ وجود واجب تعالیٰ وجود ممکن کی علت ہے تقدم کی ضد تاخر ہے

قولہ التشکیک بالشدۃ :- تشکیک کی تیسری صورت تشکیک شدت و ضعف میں ہے اور وہ یہ کہ کلی کا صدق بعض فرد پر کثرت آثار کی وجہ سے سخت ہو اور بعض آخر پر سست

چنانچہ سفیدی کا صدق برف پر زیادہ ہے اور ہاتھی کے دانت پر کم اور جیسے وجود واجب کہ تمام چیزوں کا
 صدور چونکہ اس واجب تعالیٰ سے ہے اسی لئے اس کا صدق واجب تعالیٰ پر زیادہ سخت ہے ممکنات
 کے وجود سے۔ تینوں تشکیک چونکہ لفظ وجود میں متحقق ہیں اس لئے تینوں کی ایک ہی مثال اور وہ
 وجود کو بیان کیا گیا۔

قولہ لان آثار:۔ آثار جمع اثر بمعنی علامت و نشان ہے۔ بیاض بمعنی سفیدی۔ بصر بمعنی
 نگاہ۔ تلخ بمعنی برف۔ عاج بمعنی ہاتھی کا دانت۔ عین بمعنی چشمہ و آنکھ۔ تفریق بمعنی چونہ و یاد دینا۔

وَأَنَّمَا أَسْمَىٰ مُشْكًا لِأَنَّ أَفْرَادًا مُّشْتَرِكَةً فِي أَصْلٍ مَعْنَاً وَفُخْتَلَفَةً بِأَحَدٍ أَلَوْ جُوبُ الثَّلَاثَةِ
 فَالْناظِرُ إِلَيْهِ إِنْ نَظَرَ إِلَى جِهَةِ الْإِشْتِرَاكِ خَيَّلَهُ أَنَّهُ مُتَوَاطٍ لِتَوَافُقِ فِيهِ وَإِنْ نَظَرَ إِلَى جِهَةِ
 الْاِخْتِلَافِ أَوْ هَمَّ أَنَّهُ مُشْتَرِكٌ كَانَتْ لَفْظُهُ مَعَانٍ مُّخْتَلِفَةً كَالْعَيْنِ فَالْناظِرُ فِيهِ
 يَتَشَكَّكُ هَلْ هُوَ مُتَوَاطٍ أَوْ مُشْتَرِكٌ فَلِهَذَا أَسْمَىٰ بِهِ هَذَا الْأِسْمَ

ترجمہ:۔ اور اس قسم کا نام مشک اس لئے رکھا جاتا ہے کہ اس کے افراد اہل معنی میں
 مشترک ہیں اور وجوہ ثلاثہ میں سے کسی ایک وجہ سے مختلف ہیں پس اگر دیکھنے والا جہت اشتراک
 کی طرف نظر کرے تو وہ اس کو متواطی خیال کرتا ہے اس کے افراد کے موافق ہونے کی وجہ سے اور اگر
 جہت اختلاف کی طرف نظر کرے تو اس کو مشترک سمجھتا ہے گویا یہ ایک ایسا لفظ ہے جس کے مختلف معانی ہیں جیسے
 لفظ عین لہذا دیکھنے والا شک میں پڑ جاتا ہے کہ وہ متواطی ہے یا مشترک اس لئے اس نام کے ساتھ
 موسوم کیا گیا۔

تشریح:۔ قولہ وَاِنَّمَا اسْمِي:۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مشک کو مشک کیوں کہا جاتا ہے
 جواب یہ کہ اس کے افراد چونکہ اہل معنی میں مشترک اور وجوہ ثلاثہ میں سے کسی ایک وجہ سے مختلف
 ہوتے ہیں تو اس کو جہت اشتراک کے اعتبار سے دیکھا جائے تو متواطی خیال کیا جاتا ہے کیونکہ متواطی
 میں اس کے افراد متوافق ہوتے ہیں اور اگر جہت اختلاف کو دیکھا جائے تو مشترک خیال کیا جاتا ہے

گو یا اس کے معنی متعدد ہیں لہذا ناظر کو یہ شک ہو جانا ہے کہ وہ متواظی ہے یا مشترک اسی وجہ سے اس کو شکک یعنی شک میں ڈالنے والی کہا جاتا ہے۔

وَلَوْ كَانَ الثَّانِي أَيْ إِنْ كَانَ الْمَعْنَى كَثِيرًا فَمَا أُنْ تَخْلَلُ بَيْنَ تِلْكَ الْمَعَانِي نَقْلُ بَأَنَّ كَانَ مُوَضُّوعًا بِمَعْنَى أَوْلَا تَمْ لَوْحِظَ ذَلِكَ الْمَعْنَى وَوَضِعَ لِمَعْنَى آخِرٍ لِمُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُمَا أَوْلَمْ تَخْلَلْ فَإِنْ لَمْ يَتَخَلَّلْ النِّقْلُ بَلْ كَانَ وَضْعُهُ لَتِلْكَ الْمَعَانِي عَلَى السُّوِيَّةِ أَيْ كَمَا كَانَ مُوَضُّوعًا لِهَذَا الْمَعْنَى يَكُونُ مُوَضُّوعًا لِذَلِكَ الْمَعْنَى مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ إِلَى مَعْنَى الْأَوَّلِ فَهُوَ الْمُشْتَرَكُ لِأَشْتِرَاكِهِ بَيْنَ تِلْكَ الْمَعَانِي كَالْعَيْنِ فَإِنَّهَا مُوَضُّوعَةٌ لِلْبَاصِرَةِ وَالْمَاءِ وَالرَّكِبَةِ وَالذَّهَبِ عَلَى السَّوَاءِ

ترجمہ : _____ اور اگر ثانی ہو یعنی معنی اگر کثیر ہوں تو آیا ان معانی کے درمیان نقل واقع ہوگی یا اس طور کہ لفظ پہلے ایک معنی کے لئے موضوع تھا پھر اس معنی کا لحاظ رکھتے ہوئے دوسرے معنی کے لئے وضع کر دیا گیا ان دونوں میں مناسبت کی وجہ سے یا خلل واقع نہ ہوگی تو اگر نقل واقع نہ ہو بلکہ اس کی وضع ان معانی کے لئے برابر ہو یعنی جس طرح اس معنی کے لئے موضوع ہے اسی طرح اس معنی کیلئے موضوع ہو۔ معنی اول کی طرف نظر کئے بغیر تو وہ مشترک ہے ان معانی میں لفظ کے اشتراک کی وجہ سے جیسے لفظ عین کہ وہ موضوع ہے۔ آنکھ چشمہ گھٹنا اور سونے کے لئے برابر کے طور پر۔

تشریح : _____ قولہ اِیْ اِنْ كَانَ :۔ ماقبل میں کہ متعدد دشقیں گذریں اس لئے لفظ ثانی سے یہ ظاہر نہیں ہوتا تھا کہ اس سے مراد کونسی شق ہے؛ اس لئے اُن کی حرف تفسیر سے اس کو واضح کیا گیا کہ لفظ کے معنی اگر کثیر ہوں تو ان معنوں کے درمیان نقل واقع ہے یا نہیں اگر نقل واقع نہیں بلکہ اس کی وضع ان معنوں کے لئے برابر ہو یعنی جس طرح ایک معنی کے لئے موضوع ہے اسی طرح دوسرے معنی کے لئے موضوع ہو معنی اول کی طرف نظر کئے بغیر یعنی ابتداء ہر ایک معنی کے لئے علیحدہ طور پر وضع کیا گیا ہو تو وہ مشترک ہے لہذا مشترک کی تعریف یہ ہوئی کہ وہ اسم مفرد ہے جس کا معنی کثیر ہو اور ابتداء ہر ایک معنی کے لئے علیحدہ طور پر وضع کیا گیا ہو چنانچہ عربی میں لفظ عین کہ وہ ذات شئی۔ چشمہ۔ آنکھ۔ گھٹنا۔ سونا۔

سورج میں سے ہر ایک کے لئے ابتداء علیہ طور پر وضع کیا گیا ہے اسی طرح اردو میں لفظ سونا کہ وہ ایک قیمتی دھات ہے اور نند کے لئے بھی موضوع ہے۔

قولہ ای لکاکان۔ یہ تفسیر سے علی السوۃ کی کہ مشترک میں جس طرح وضع اول کسی معنی کا لحاظ رکھے بغیر ہوتی ہے۔ اسی طرح وضع ثانی بھی کسی معنی کا لحاظ رکھے بغیر ہوتی ہے۔ وضع خواہ ایک ہی نے کیا ہو یا چند آدمیوں نے اور معنی دوم میں یعنی اول کا لحاظ و مناسبت ہو یا نہ ہو یا یوں کہا جائے کہ مشترک میں معتبر یہ ہے کہ دو وضعوں میں سے کسی ایک میں وضع آخر کا لحاظ نہ کیا جائے خواہ دونوں وضع ایک زمانہ میں ہوں یا نہ ہوں۔ اور دونوں کے درمیان مناسبت ہو یا نہ ہو۔ حاصل یہ کہ مشترک میں مناسبت ملحوظ نہیں ہوتی جب کہ منقول و حقیقت و مجاز میں ضروری ہے۔

قولہ فہو المشرک :- مشترک کی تعریف یہی ہے کہ وہ لفظ ہے جس کا معنی کثیر ہو اور ابتداء ہر ایک معنی علیہ طور پر وضع کیا گیا ہو۔ اس میں کثیر کی قید سے علم، متواظی، مفکک خارج ہو گئے اور ابتداء کی قید سے منقول خارج ہو گیا اس لئے کہ اس میں ہر ایک کی وضع ابتداء نہیں بلکہ پہلے ایک معنی کے لئے وضع ہوتی ہے پھر کسی مناسبت سے دوسرے معنی کے لئے ہوتی ہے اور ہر ایک کی قید سے حقیقت و مجاز خارج ہو گئے کیونکہ اس میں وضع صرف معنی حقیقی کے لئے ہوتی ہے معنی مجازی کے لئے نہیں اور علیہ کی قید سے وہ امر نکل گیا جس کی وضع عام ہو اور موضوع لہ خاص بننا ناچہ اسماہ اشارہ و مضرکہ ان کی وضع اگر چہ ابتداء چند معنوں (بجزیات) کے لئے ہوتی ہے لیکن علیہ طور پر نہیں۔

قولہ لا اشتراک :- مشترک کو مشترک کیوں کہا جاتا ہے، یہ اس کی وجہ تسمیہ ہے کہ اس کے معنوں میں چونکہ اشتراک ہوتا ہے یعنی ہر ایک معنی کے لئے علیہ طور پر وضع ہوتی ہے ایسا نہیں کہ پہلے ایک معنی کے لئے وضع ہو پھر نقل کر کے دوسرے معنی میں استعمال کیا جائے۔ اس لئے اس کو مشترک کہا جاتا ہے۔

وَأَنْ تَحُلَّ بَيْنَ تِلْكَ الْعَاقِلِ نَقْلٌ فَإِنَّ أَنْ يَتَرَكَ اسْتِعْمَالُهُ فِي الْمَعْنَى الْأُولَى أَوْ لَا فَإِنْ تَرَكَ

بِسْمِ لَفْظًا مَنْقُولًا لِنَقْلِهِ مِنَ الْمَعْنَى الْأَوَّلِ

ترجمہ :- اور اگر ان معنوں کے درمیان نقل واقع ہو تو اس کا استعمال معنی اول میں آیا متروک ہے یا نہیں اگر متروک ہے تو اس لفظ کو منقول کہا جاتا ہے اس کے معنی اول سے نقل ہونے کی وجہ سے ۔

تشریح :- قولہ وان تَحَلَّلَ :- یعنی لفظ کے معنی اگر کثیر ہوں اور ان معنوں کے درمیان نقل واقع ہو تو دو حال سے خالی نہیں کہ اس کا استعمال معنی اول میں متروک ہو گیا ہے تو اس کو منقول کہا جاتا ہے ۔ جیسے لفظ دابہ پہلے ہر اس جانور کیلئے موضوع تھا جو زمین پر چلے مثلاً انسان مرغی ۔ کبوتر بیل وغیرہ کے لئے لیکن بعد میں چوپایہ کے لئے استعمال ہونے لگا اور پہلا معنی متروک ہو گیا ۔ اور منطق کی اکثر کتابوں میں منقول کی تعریف میں یہ بھی مذکور ہے کہ وہ لفظ دوسرے معنی میں مشہور بھی ہو گیا ہو ۔ اس کو غالباً اس وجہ سے بیان نہیں کیا گیا کہ لفظ کا جب پہلا معنی متروک ہو جائے تو لاحقہ وہ دوسرے معنی میں مستعمل ہونے کی وجہ سے مشہور ہو جائے گا ۔

قولہ ان یتروک استعمالاً :- اس مقام پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ منقول میں معنی اول متروک نہیں ہوتا ہے کیونکہ مثلاً دابہ منقول ہے لیکن وہ قول باری تعالیٰ وما من دابة فی الارض الا علی الشرائر زقہا میں معنی اول کل ما یدرب علی الارض (ہر وہ جانور جو زمین پر چلے) پر دلالت کرتا ہے جواب اس کا یہ کہ منقول میں لفظ معنی دوم میں مستعمل ہوتا ہے اور معنی اول بالکل متروک ہو جاتا ہے لیکن اگر کوئی قرینہ درپیش ہو تو معنی اول میں بھی مستعمل ہو جاتا ہے اور آیت مذکورہ میں چونکہ قرینہ سیاق کلام موجود ہے اس لئے معنی اول میں مستعمل ہو گیا ہے ۔

قولہ لنقلہ :- یہ وجہ تسمیہ ہے منقول کہے جانے کی کہ اس میں چونکہ معنی اول سے معنی دوم کی طرف نقل کیا جاتا ہے اس لئے اس کو منقول کہا جاتا ہے ۔

وَالنَّاقِلُ أَمَّا الشَّارِعُ فَيَكُونُ مَنْقُولًا شَرْعِيًّا كَالصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ فَإِنَّهُمَا فِي الْأَصْلِ دَعَاءُ

ومطلق المساک ثم نقلها الشرع إلى الأركان الخمسة والامساک المخصوص مع النية وإنما
غير الشرع وهو أمّا العرف العام فهو المنقول العرفي كالدابة فإنها في الأصل اللغة لكل
ما يدب على الأرض ثم نقله العرف العام إلى ذوات القوائم الأربع من الخيل والبغال
والحمير وأما العرف الخاص ويسمى منقولاً اصطلاحياً كاصطلاح النخالة والنظاراً مساً
اصطلاح النخالة فكما لفعل فإنه كان اسماً لما صدر عن الفاعل كالأكل والشرب والضرب ثم
نقله النخالة إلى كلمة كُتبت على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة وأما اصطلاح
النظار فكالدوران فإنه كان في الأصل للحركة في السكك ثم نقله النظائر إلى ترتيب
الأثر على ماله صلوة العلية

ترجمہ: — اور ناقل یا تو شرع ہے تو منقول شرعی ہوگا جیسے صلوة و صوم کہ وہ اصل میں دعا
اور مطلق امساک کے لئے ہیں پھر شرع نے ان کو اركان مخصوصہ اور نیت کے ساتھ امساک مخصوص کی
طرف نقل کیا اور یا غیر شرع ہے اور وہ یا عرف عام ہے تو وہ منقول عرفی ہے جیسے لفظ دابة کہ وہ اصل
لغت میں زمین پر چلنے والے کسے ہے پھر عرف عام نے چوپایہ کے لئے نقل کر لیا یعنی گھوڑا۔ خچر اور گدھے
کے لئے یا عرف خاص ہے اور اس کو منقول اصطلاحی کہا جاتا ہے جیسے نخات اور اہل مناظرہ کی اصطلاح نخات
کی اصطلاح جیسے فعل کہ وہ نام تھا اس امر کا جو صادر ہو فاعل سے جیسے کھانا۔ پینا۔ مارنا۔ پھر نحو یوں نے
اس کو اس کلمہ کی طرف نقل کر لیا جو مستقل معنی پر ذال اور تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ
مقترن ہو اور اہل مناظرہ کی اصطلاح جیسے لفظ دوران کہ وہ اصل میں کو چپ گردی کے لئے تھا پھر اہل
مناظرہ نے اس امر کی پر ترتیب اثر کے لئے نقل کر لیا جس میں علت ہونے کی صلاحیت ہو۔

تشریح: — قولہ والناقل:۔ منقول کے لئے چونکہ ناقل کا ہونا ضروری ہے اس لئے اس
کا ناقل اگر شرع ہے تو اس منقول کا نام منقول شرعی ہے جیسے لفظ صلوة پہلے دعا کے لئے موضوع
تھا پھر شرع نے اركان مخصوصہ یعنی نماز کے لئے خاص کر دیا کیونکہ نماز دعا کو شامل ہوتی ہے اسی
طرح صوم پہلے مطلق امساک کے لئے موضوع تھا پھر شرع نے رکن مخصوص یعنی روزہ کے لئے خاص

دیا۔ جس میں کھانے۔ پینے۔ جماع سے اساک ضروری ہے اور اگر ناقل عرف عام یعنی عام لوگوں کا محاورہ ہو تو اس منقول کا نام منقول عرفی ہے۔ جیسے دابہ پہلے کل مایدب علی الارض رہو وہ محاورہ اور بین پر چلے کیلئے موضوع تھا پھر عرف عام نے چوپایہ کے لئے خاص کر دیا۔ اور اگر ناقل کوئی خاص اصطلاح ہو تو اس منقول کا نام منقول اصطلاحی ہے جیسے نخیوں اور اہل مناظرہ کی اصطلاحات اول جیسے لفظ اسم پہلے بلندی کے لئے موضوع تھا پھر نخیوں نے کلمہ کی اس قسم کے لئے نقل کر دیا جو دلالت میں مستقل ہو اور تینوں زمانوں میں سے کسی کے ساتھ خاص نہ ہو، اسی طرح لفظ فعل پہلے اس چیز کا نام تھا جو فاعل سے صادر ہو جیسے کھانا۔ پینا وغیرہ بعد میں اس کلمہ کا نام ہو گیا جو دلالت میں مستقل ہو اور تینوں زمانوں میں سے کسی ایک کیساتھ مقرر ہو۔ دوم جیسے دوران پہلے کو چپہ گردی کے معنی میں تھا پھر اس امر پر ترتیب اثر کیلئے نقل کر لیا جس میں علت ہونے کی صلاحیت ہو۔

سوال منقول شرعی دراصل منقول اصطلاحی کی ایک قسم ہے اس لئے کہ جس طرح منقول اصطلاحی ناقل عرف خاص ہوتا ہے اسی طرح منقول شرعی کا بھی تو پھر کیا وجہ ہے کہ منقول شرعی کو علیحدہ قسم قرار دیا گیا؟ جواب شرع کو چونکہ دوسرے عرف پر ایک خاص اہمیت و فضیلت حاصل ہے اس لئے منقول شرعی کو علیحدہ قسم قرار دیا گیا اور اسی وجہ سے اس کو دوسری قسموں پر مقدم بھی کیا گیا۔

خیال رہے کہ عرف عام سے مراد عام لوگوں کا محاورہ ہے لغت نہیں جیسا کہ اس کی طرف صاحب صدر وغیرہ گئے ہیں کہ عرف عام سے مراد لغت ہے اور منقول کی یہ جو تین قسمیں مذکور ہوئیں وہ چونکہ تبرا الوقوع ہیں اس لئے صرف ان ہی تین پر اکتفا کیا گیا جب کہ علامہ تقی زانی نے تلویح میں اس کی سولہ قسمیں بیان کی ہیں۔ قلیل الوقوع ہونے کی وجہ سے بقیہ قسموں کو چھوڑ دیا گیا تفصیل التشریح النیب میں دیکھیے۔

قولہ الارکان :- ارکان جمع رکن بمعنی جسراء۔ ہر چیز کا قوی کنارہ۔ کہا جاتا ہے فلاں رکن من الارکان قومہ یعنی فلاں اپنی قوم کے اشراف میں ایک شریف ہے اساک مصدر روکنا۔ دابہ بمعنی چوپایہ جو مذکر و مؤنث دونوں کیلئے مستعمل ہے۔ تا اس میں وحدت کیلئے ہے۔ دب یدرب بمعنی ہاتھوں یا پیروں کے ذریعہ چلنا۔

قولہ ذوات القوائس :- ذوات جمع ذات بمعنی والا - قوائم جمع قائمہ بمعنی پاؤں - اربع صفت ہے قوائم کی من بیان یہ ہے چار پاؤں والے سے مراد خیل و بغال و حیر ہیں - خیل اگر چہ بہادر ہے لیکن وہ بمعنی گھوڑوں کا گروہ ہے اور بغال بکسر با جمع بغل بمعنی خچر ہے اور حیر جمع حار بمعنی گدھا ہے قولہ النخاع :- جمع نامی جیسا کہ قضاۃ جمع قاضی - نامی بمعنی علم بخوانے والا یعنی نحوی فعل سے متعلق مراح میں ہے کہ وہ بالفح بمعنی کردن - اور بالکسر بمعنی کردار یعنی فعل فتح فاکے ساتھ کام کرنے اور کر فاکے ساتھ کام کو کہا جاتا ہے - فعل حقیقۃً اس چیز کا نام ہے جو فاعل سے بہادر ہو اور مجازاً اس چیز کے لئے مستعمل ہونے لگا جو فاعل کے ساتھ قائم ہو جیسے اکل کھانے والے کے ساتھ اور شرب پینے والے کیساتھ قائم ہے پھر نحو یوں نے اس کلمہ کے لئے نقل کر دیا جو مستقل بالذات ہونے کے علاوہ مقررین بالزمان بھی ہو قولہ النظر :- نظار بضم نون جمع ناظر بروزن طلاب جمع طالب - ناظر وہ ہے جو منسوب ہوئے علم ناظر ہو یعنی علم مناظرہ والے - دوران مصدر بمعنی گھومنا اور سلک بروزن عتب جمع سکتہ بمعنی گلی و کوچہ - صلوح بمعنی صلاحیت و استعداد -

وَأَنَّ لَمْ يَتْرَكَ مَعْنَاهُ الْأَوَّلَ بَلْ يُسْتَعْمَلُ فِيهِ أَيْضًا لِسَمَى حَقِيقَةً إِنَّ اسْتَعْمَلَ فِي الْأَوَّلِ وَهُوَ الْمَنْقُولُ عَنْهُ وَجَازًا إِنَّ اسْتَعْمَلَ فِي الثَّانِي وَهُوَ الْمَنْقُولُ إِلَيْهِ كَالْأَمْسِ فَإِنَّهُ وَضَعَ أَوَّلًا لِلْحَيَوَانِ الْمَفْتَرَسِ ثُمَّ نَقَلَ إِلَى الرَّجُلِ الشَّجَاعَ لِعِلَاقَةٍ بَيْنَهُمَا وَهُوَ الشَّجَاعَةُ فَاسْتَعْمَلَ فِي الْأَوَّلِ بِطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ وَفِي الثَّانِي بِطَرِيقِ الْمَجَازِ

ترجمہ :- _____ اور اگر اس کا معنی اول متروک نہ ہو بلکہ اس میں بھی مستعمل ہو تو اس کا نام حقیقت رکھا جاتا ہے اگر معنی اول یعنی منقول عنہ میں مستعمل ہو اور مجاز نام رکھا جاتا ہے اگر معنی دوم یعنی منقول الیہ میں مستعمل ہو جیسے لفظ اسد کہ وہ پہلے درندہ کے لئے وضع کیا گیا ہے پھر بہادر شخص کے لئے نقل کر لیا گیا کیونکہ دونوں کے درمیان علاقہ موجود ہے اور وہ بہادری ہے پس اسد کا استعمال معنی اول میں بطریق حقیقت ہے اور معنی دوم میں بطور مجاز ہے

تشریح: قولہ وَانْ لَّمْ يَنْتَرِكْ یعنی جو لفظ معنی اول کو بالکل نہ چھوڑے بلکہ کبھی معنی اول میں مستعمل ہو اور کبھی معنی دوم میں تو اگر وہ معنی اول میں مستعمل ہو تو اس کو حقیقت کہا جائے گا اور اگر معنی دوم میں مستعمل ہو تو اس کو مجاز کہا جائے گا چنانچہ لفظ اسد جو درندہ کے لئے موضوع ہے وہ کبھی بہادر آدمی کے لئے بھی مستعمل ہوتا ہے تو اگر وہ درندہ کے معنی میں مستعمل ہو جو اس کا معنی اول ہے اور وہ منقول عنہ ہے تو اس کو حقیقت کہا جاتا ہے اور اگر بہادر آدمی کے معنی میں مستعمل ہو جو اس کا معنی دوم ہے اور وہ منقول الیہ بھی ہے تو اس کو مجاز کہا جاتا ہے۔

قولہ المنقول عنہ:۔ چند چیزیں یہاں جان لینا ضروری ہے ایک ناقل دوسری منقول اور تیسری منقول عنہ اور چوتھی منقول الیہ۔ ناقل وہ ہے جو نقل کرے۔ منقول وہ لفظ ہے جس کو نقل کیا جائے۔ منقول عنہ وہ ہے جس سے شئی کو نقل کیا جائے۔ منقول الیہ وہ ہے جس کی طرف شئی کو نقل کیا جائے۔ منقول لفظ کی صفت ہے اور منقول عنہ و منقول الیہ دونوں معنی کی صفت ہیں اور ناقل فاعل کی صفت ہے۔

قولہ لَعَلَّاقَةَ بَيْنَهُمَا۔ مجاز کے لئے معنی اول و دوم کے درمیان ایک ایسا علاقہ ہونا ضروری ہے جس سے معنی دوم کی طرف ذہن منتقل ہو جائے اور معنی اول کو چھوڑ دے تو اگر دونوں کے درمیان ملاقات تشبیہ کا ہو تو اس مجاز کو استعارہ کہا جاتا ہے جیسے لفظ اسد کا اطلاق بہادر آدمی پر و صف بہادری کی وجہ سے اور اگر علاقہ تشبیہ کا نہیں بلکہ سبب و لزوم و ظرفیت وغیرہ کا ہو تو اس مجاز کا نام مجاز مرسل ہے جیسے لفظ ید کا اطلاق قدرت و نعمت پر اس لئے کہ ید کی وضع ہاتھ کے لئے ہوتی ہے اور نعمت چونکہ ہاتھ سے عطا کی جاتی ہے اس لئے ید کا یہ اطلاق مجاز مرسل ہے اس کی چوبیس قسمیں ہیں جو ملامتین میں تفصیل سے درج ہے۔

أَمَّا الْحَقِيقَةُ فَلَا تَهْمُ مِنْ حَقِّ فَلَانِ الْأَمْرِ أَيْ اثْبَتِ أَوْ مِنْ حَقَّقْتَهُ إِذْ كُنْتَ مِنْهُ عَلَى يَقِينٍ فَإِذَا كَانَ اللَّفْظُ مُسْتَعْمَلًا فِي مَوْضُوعِهِ الْأَصْلِيِّ فَهُوَ شَيْءٌ مُثَبَّتٌ فِي مَقَامِهِ مَعْلُومٌ الدَّلَالَةِ
وَأَمَّا الْمَجَازُ فَلَا يَهْمُ مِنْ حَاذِ الشَّيْءِ بِحُجْرٍ إِذَا تَحَدَّثَ أَوْ إِذَا اسْتَعْمَلَ اللَّفْظُ فِي الْمَعْنَى الْمَجَازِي

فَلَا تَنْهَ مِنْ حَبَاثَتِهِ يُجَوِّزُ إِذَا تَعَدَّاهُ وَإِذَا اسْتَعْمَلَ اللَّفْظُ فِي الْمَعْنَى الْمَجَازِي فَقَدْ حَبَّازَ مَكَانَهُ
الْأَوَّلَ وَمَوْضُوعَهُ الْأَصْلِيَّ

ترجمہ: — لیکن حقیقت تو اس لئے کہ وہ حق فلان الامر سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے میں نے اس کو ثابت کر دیا یا وہ حقیقت سے ماخوذ ہے جب کہ آپ اس کی طرف سے یقین پر ہوں تو اگر لفظ اپنے اصلی موضوع میں مستعمل ہو تو گویا وہ ایک شئی ہے جو اپنے مقام پر مثبت و معلوم الدلالة ہے اور جاز اس لئے ہے کہ وہ ماخوذ ہے جازالشیء بجوزہ سے جب کہ آپ اس سے گذر جائیں اور جب لفظ کو معنی مجازی میں استعمال کر لیا تو وہ اپنی پہلی جگہ اور موضوع اصلی سے گذر گیا۔

تشریح: — قولہ اما الحقیقة: یہ تمہید ہے لفظ حقیقت کے وجہ تسمیہ کا کہ لفظ حقیقت بروزن فعل ہے جو بمعنی فاعل و یا مفعول ہے اگر بمعنی فاعل ہو تو وہ حق یا بمعنی ثابت سے ماخوذ ہوگا پس حقیقت بمعنی ثابت ہوگا اور اس میں تا کا حقوق و جوبی ہوگا کیونکہ فعل جب کہ بمعنی فاعل ہو تو تا کا حقوق ضروری ہوتا ہے اور اگر بمعنی مفعول ہو تو وہ حق فلان الامر یعنی اثبت سے ماخوذ ہوگا یا حقیقت سے جب کہ آپ یقین پر قائم رہیں اور فعل جب کہ بمعنی مفعول ہو تو اس میں چونکہ مذکر و مؤنث دونوں برابر ہوتے ہیں۔ اس لئے حقیقت میں تا کو تانیث کے لئے نہیں بلکہ وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کے واسطہ مانا گیا ہے۔ خلاصہ یہ کہ حقیقت اگر فعل لازم سے مشتق ہو تو بمعنی فاعل ہوگا وہ حق بمعنی ثابت سے ماخوذ ہوگا اور اگر فعل متعدی سے مشتق ہو تو بمعنی مفعول ہوگا وہ حق فلان الامر یعنی اثبت سے ماخوذ ہوگا یا حقیقت سے ماخوذ ہوگا جب کہ آپ یقین و اذعان پر قائم رہیں بشرح میں صرف آخر دونوں ماخذ کو بیان کیا گیا ہے جس سے یہ استفادہ ہے کہ تاراج کے نزدیک حقیقت جو بروزن فعل ہے وہ صرف بمعنی مفعول ہے بمعنی فاعل نہیں۔

قولہ فاذا كان اللفظ: حقیقت میں لفظ چونکہ اپنے موضوع اصلی میں مستعمل ہوتا ہے اس لئے اس کو حقیقت کہا جاتا ہے گویا وہ ایسی شئی ہے جو اپنی جگہ مثبت و مستقر ہے جب کہ وہ حق فلان الامر یعنی اثبت سے ماخوذ ہو اور اگر حقیقت سے ماخوذ ہو تو وہ اس لئے کہ حقیقت نفس لفظ

کی طرف نظر کرتے ہوئے ہمیشہ معلوم الدلالہ ہوتی ہے برخلاف مجاز کہ وہ کبھی قرینہ کے ذریعہ معلوم الدلالہ ہوتا ہے اور کبھی لفظ کی طرف نظر کرتے ہوئے معلوم الدلالہ ہوتا ہے جب کہ جزء باللازم عقلی میں مستعمل ہو۔

قولہ واما المجاز: لفظ مجاز بروزن مفعول مصدر بھی بمعنی اسم فاعل ہے جو مجاز المکان مجوزہ سے مشتق ہے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کہ اس سے کوئی گزر جائے لہذا مجاز کا معنی ہو گا گزر جانا والا اور لفظ مجاز چونکہ اپنے معنی موضوع لے میں مستعمل نہیں ہوتا بلکہ دوسرے معنی کی طرف گزر رہا ہوتا ہے اس لئے اس کو مجاز یعنی گزر جانا والا کہا جاتا ہے یہ بھی ممکن ہے مجاز بمعنی اسم مفعول بمعنی گزرا ہوا ہو لیکن یہ اس وقت مجوزہ سے مشتق ہو گا اور یہ بھی ممکن ہے مجاز ظرف مکان بمعنی محل گزرا ہوا اور متکلم چونکہ لفظ مجاز میں معنی موضوع لے سے دوسرے معنی کی طرف گزر رہا ہوتا ہے اسی لئے اس کو مجاز کہا جاتا ہے۔

قال وكل لفظ فهو بالنسبة الى لفظ آخر مراد ذلك ان لوافقا في المعنى ومباين له
ان اختلفا فيه

ترجمہ: مصنف نے فرمایا کہ ہر ایک لفظ بہ نسبت دوسرے لفظ کے مرادف ہے اگر دونوں میں موافق ہوں اور مباين ہے اگر دونوں معنی میں مختلف ہوں۔
تشریح: بیانہ کل لفظ: وہ معطوف ہے مصنف کے قول و هو ان لم یصل الخ پر اور کل لفظ سے مراد کل لفظ مفرد ہے لیکن یہاں اس سے مراد عموم ہے کیونکہ یہ مقام تقسیم ہے جو شمولیت و عموم کا متقاضی ہوتا ہے۔

بیانہ فهو: ہو پر فا کا دخول اس قاعدہ کی بناء پر ہے کہ لفظ کل اگر مضناف ہو کر غیر موسوف کی طرف تو اس کی خبر پر فا کا دخول جائز ہوتا ہے چنانچہ کل رجل فله درهم میں ہے۔

اقول ما مر من تقسيم اللفظ كان بالقياس الى نفسه وبالنقل الى نفس معناه وهذا

تقسیم واللفظ بالقیاس إلى غیرہ من اللفاظ

ترجمہ : — میں کہتا ہوں کہ لفظ کی گذشتہ تقسیم نفس لفظ اور اس کے نفس معنی کے لحاظ سے تھی اور یہ تقسیم لفظ کی دوسرے الفاظ کے اعتبار سے ہے۔

تشریح : — قولہ اقول مامر :۔ اس عبارت کو ماقبل سے ربط پیدا کیا جاتا ہے کہ گذشتہ تقسیم جو لفظ مفرد کی ادات اور کلمہ واسم کی طرف ہے اور اسم کی تقسیم جزئی۔ کلی۔ مشترک۔ منقول حقیقت و مجازی طرف ہے یعنی ماقبل میں جو تقسیم گذری وہ نفس لفظ اور اس کے نفس معنی کے اعتبار سے تھی اور یہاں اس کا برعکس ہے یعنی نفس لفظ اور اس کے دوسرے الفاظ کے اعتبار سے ہے اس لئے کہ جس طرح لفظ ایک ہوتا ہے اور اس کے معنی متعدد ہوتے ہیں اسی طرح کبھی الفاظ متعدد ہوتے ہیں اور ان کا معنی ایک ہوتا ہے جیسے اسد ولیث کہ دونوں کا معنی شیر ہے اور غیم وغیث دونوں کا معنی بارش ہے اسی طرح النان ولبثر۔

قولہ إلى نفسه :۔ یہ اور معنایں ضمیر مجرور کا مرجع لفظ ہے یعنی گذشتہ تقسیم نفس لفظ اور نفس معنی کے اعتبار سے تھی اور یہ تقسیم لفظ آخر اور حال معنی کے اعتبار سے ہے کہ دونوں کے معنی میں اتحاد ہے یا اختلاف! بتقدیر اول مرادف ہے اور بتقدیر دوم مباین۔

فَاللَّفْظُ إِذَا سَبَّأَهُ إِلَى لَفْظٍ آخَرَ فَلَا يَخْلُومَا أَنْ يَتَوَافَقَا فِي الْمَعْنَى أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُمَا وَاحِدًا
أَوْ يَخْتَلِفَا فِي الْمَعْنَى أَيْ يَكُونَ لِأَحَدِهِمَا مَعْنَى وَالاخْرَ مَعْنَى آخَرَانِ كَانَ مُتَوَافِقَيْنِ
فَهُوَ مُرَادِفٌ وَاللَّفْظَانِ مُتَرَادِفَانِ لِحُدُوثِ التَّرَادُفِ الَّذِي هُوَ كَوْبُ أَحَدٍ خَلْفَ
آخَرَ كَانَ الْمَعْنَى مُرَكُوبٌ وَاللَّفْظَانِ كَالْبَيْنِ عَلَيْهِ فَيَكُونَانِ مُتَرَادِفَيْنِ كَاللِّبِّ وَالْإِسْلَامِ
وَأَنْ كَانَ مُخْتَلِفَيْنِ فَهُوَ مُبَايِنٌ لَهُ وَاللَّفْظَانِ مُتَبَايِنَانِ لِأَنَّ الْمُبَايِنَةَ الْمَفَارِقَةُ وَمَنْ
اختلف المعنى لم يكن المركوب واحداً فيتحقق المفارقة بين اللفظين للتفرقة
بين المركوبين كالإنسان والفرس

ترجمہ: — پس جب ہم ایک لفظ کو دوسرے لفظ کی طرف نسبت کریں تو وہ دو حال سے
 خالی نہیں۔ یا تو معنی میں دونوں موافق ہوں گے یا مختلف یعنی ایک لفظ کا ایک معنی ہوگا اور دوسرے کا
 دوسرا معنی ہوگا پس اگر دونوں ہم معنی ہوں تو وہ مترادف ہے اور دونوں لفظ مترادف ہیں جو ماخوذ
 ہیں اس مترادف سے ہوا ایک کا دوسرے کے پیچھے سوار ہونا ہے گویا معنی سواری ہے اور دونوں لفظ سوار
 تو دونوں لفظ مترادف ہوئے جیسے لیٹا اور اسدا اور اگر دونوں مختلف ہوں تو وہ لفظ دوسرے
 سے مباین ہوگا اور دونوں لفظ متباین ہوں گے اس لئے کہ مباینیت مفارقت کو کہا جاتا ہے۔
 اور جب معنی مختلف ہو گئے تو سواری ایک نہ رہی لہذا دونوں لفظوں کے درمیان مفارقت مستحق
 ہوگئی کیوں کہ دونوں سواروں کے درمیان تفرقہ و جدائی ہے جیسے انسان و فرس۔

تشریح: — قولہ فاللفظ: یعنی ایک لفظ کو اگر دوسرے لفظ کے ساتھ لحاظ کیا
 جائے تو اس کی دو صورتیں ہیں کہ دونوں معنی میں موافق ہیں یا مخالف اگر دونوں معنی میں موافق ہیں
 یعنی الفاظ متعدد ہوں اور معنی ایک تو ہر ایک لفظ کو مترادف کہا جاتا ہے اور دونوں کو مترادفان اور
 درمیان کے تعلق کو مترادف کہا جاتا ہے جیسے انسان و بشر کہ دونوں کا معنی ایک یعنی آدمی ہے پس
 ان میں سے ہر ایک کو مترادف اور دونوں کو مترادفان اور ان کے درمیان کے رشتہ کو مترادف کہا جاتا
 ہے اور اگر دونوں معنی میں مخالف ہیں یعنی الفاظ متعدد ہیں اور معنی میں بھی متعدد تو ہر ایک کو
 متباین کہا جاتا ہے اور دونوں کو متباینان اور درمیان کے تعلق و رشتہ کو متباین کہا جاتا ہے جیسے
 انسان و فرس و من و کافر کہ دونوں کے معنی متعدد ہیں پس ہر ایک کو متباین اور دونوں کو متباینان
 اور درمیان کے تعلق کو متباین کہا جاتا ہے۔ اذالجنہ سے اس امر پر تنبیہ ہے کہ مترادف و متباین
 دونوں لفظ کی اعتباری صفتیں ہیں کہ عقل جن کا بوقت نسبت اعتبار کرتی ہے خارج میں الگ سے
 اس کا کوئی وجود نہیں۔

قولہ ان یكون معناهما: اس عبارت سے توافقی فی المعنی کو سمجھا گیا ہے کہ اس کا
 معنی یہ کہ الفاظ متعدد ہوں اور معنی ایک نہ وہ کہ معنی بھی متعدد ہو اور دونوں میں موافقت من وجہ
 ہوا سی طرح ای کیوں لائحہ نما سے مختلفا فی المعنی کی وضاحت ہے کہ اس سے مراد یہ کہ ایک لفظ کے لئے ایک

معنی ہوا اور دوسرے کے لئے دوسرا معنی ہو۔

قول ۳۳۴ فہو مرادف :- مرادف اسم فاعل ہے باب افعال کا لغت میں اس کا معنی ہے اپنے پیچھے سوار کرنے والا اور مترادف اسم فاعل ہے باب تفاعل کا۔ لغت میں اس کا معنی ہے ایک کا دوسرے پیچھے سوار ہونے والا تو مرادف ایک کی طرف منسوب ہوا اور مترادف متعدّد کی طرف اس لئے مومرادف لکھا گیا کہ ہو کا مرجع لفظ ہے اور لے میں ضمیر مجرور کا مرجع بھی لفظ ہے جس کا معنی ہے ایک لفظ دوسرے لفظ کو سوار کرنے والا ہے اور اللفظان مترادفان کہا گیا کہ دونوں لفظ سوار ہونے والے ہیں جب کہ مرادف و مترادف بظاہر دونوں کا معنی ایک ہی تصور کرتا ہے البتہ زیادت بناء زیادت معنی پر دلالت کرتی ہے کہ ترادف بار بار سوار ہونے کو کہا جاتا ہے اور مرادف میں تکرار نہیں ہوتی۔ اس میں صرف ایک بار سوار ہونا کافی ہے۔ اسی طرح مباین اور متباین ہے۔

قول ۳۳۵ اخذ من الترادف :- یہ متعلق ہے مترادفان کے ساتھ مرادف کے ساتھ نہیں کیونکہ ترادف سے ماخوذ مرادف نہیں بلکہ مترادف ہوتا ہے جو ایک کا دوسرے کے پیچھے سوار ہونے کو کہا جاتا ہے لہذا معنی گویا سواری ہوا اور دونوں لفظ سوار اچھا بچہ اسد ولیث کے معنی شیر سواری ہوئے اور وہ دونوں سوار۔

قول ۳۳۶ وان کان مختلفین :- یعنی لفظ کے اگر دو معنی ہوں اور دونوں ایک دوسرے کے مخالف ہوں تو ہر ایک معنی کو مباین کہا جاتا ہے کیونکہ مباینات مفارقت کو کہا جاتا ہے اور مختلف وہاں ہوتی ہے جب کہ دو چیزوں میں اختلاف وجدائی ہو چنانچہ انسان و فرس کے معنی ایک دوسرے سے مخالف ہیں کہ انسان کا معنی آدمی ہے اور فرس کا معنی گھوڑا تو چونکہ دونوں معنوں میں اختلاف وجدائی ہے اس لئے دونوں مباین ہو گئے۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ ظَنَّ أَنَّ مَثَلَ النَّاطِقِ فِي الْفَصِيحِ وَمَثَلَ السَّيْفِ وَالصَّادِرِ مِنَ الْأَلْفَاظِ التَّرَادُفِ لِعَدْلِهَا عَلَى ذَاتٍ وَاحِدَةٍ وَهُوَ فَاسِدٌ لِأَنَّ التَّرَادُفَ هُوَ الْإِتِّحَادُ فِي الْمَفْهُومِ لَا الْإِتِّحَادُ فِي الذَّاتِ نَعَمْ الْإِتِّحَادُ فِي الذَّاتِ مِنْ لَوْنِهِمُ الْإِتِّحَادُ فِي الْمَفْهُومِ بَلْ كَلَّا

العکس

ترجمہ: — بعض لوگوں نے یہ گمان کر لیا کہ ناطق و فیہج اور سیف و صام جیسے الفاظ بھی الفاظ مترادف سے ہیں کیونکہ وہ ذات واحدہ پر صدق آتے ہیں اور یہ غلط ہے کیونکہ مترادف اتحادی المفہوم کا نام ہے نہ کہ اتحادی الذات کا۔ ہاں اتحادی الذات۔ اتحادی المفہوم کے لوازم سے ہے عکس کے بغیر۔

تشریح: — قولہ ومن الناس :- یہ جواب ہے اس اعتراض کا کہ مترادف کی تعریف دخول غیرت سے نہیں کیونکہ ناطق اور فیہج جیسے الفاظ ذات واحدہ پر صدق آتے ہیں اسی طرح سیف و صام جیسے الفاظ بھی ذات واحدہ پر صدق آتے ہیں پس وہ الفاظ مترادف ہوئے جب کہ ان کو الفاظ مترادف نہیں کہا جاتا ہے جواب یہ کہ الفاظ مترادف ہونے کے لئے مفہوم میں اتحاد ضروری ہے اور یہاں پر مفہوم ایک ہے۔ ناطق صاحب مبداء ادراک معقولات کو کہا جاتا ہے اور فیہج وہ آدمی ہے جو صحیح کلام کرتا ہو ظاہر ہے دولوں کا مفہوم الگ الگ ہے اگرچہ مصداق و ذات دولوں کا ایک ہے اسی طرح سیف کا معنی ہے تلوار اور صام کا معنی ہے خوب کاٹنے والا۔ ظاہر ہے ان دولوں کا معنی بھی جدا جدا ہے اگرچہ مصداق و ذات دولوں کا ایک ہے جب کہ مترادف کے لئے مفہوم میں اتحاد ضروری ہے، ذات میں نہیں۔

قولہ نعم الاتحاد :- یہ ظن مذکور کے مثال کی طرف اشارہ ہے کہ اتحاد کی دو صورتیں ہیں ایک اتحادی الذات اور دوسری اتحادی المفہوم۔ اتحادی الذات یہ ہے کہ شئی اگرچہ دو ہوں لیکن ذات و مصداق دولوں کا ایک ہو مثلاً اسد و لیث کہ دولوں کا معنی شیر ہے۔

اتحادی الذات، اتحادی المفہوم کے لوازم سے ہے یعنی اگر اتحادی المفہوم ہو تو اتحادی الذات بھی ہوگا جیسا کہ مثال مذکور میں لیکن اگر اتحادی الذات ہو تو ضروری نہیں کہ اتحادی المفہوم بھی ہو مثلاً اگر زید قاری ہو اور حافظ بھی تو مصداق زید ایک ہے لیکن قاری و حافظ دولوں کا مفہوم ایک نہیں پس اتحادی المفہوم عام ہوا اور اتحادی الذات خاص لہذا دولوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوتی خلاصہ یہ کہ مترادف میں جو اتحاد ہے اس سے مراد اتحادی المفہوم ہے اور مذکورہ مثالوں

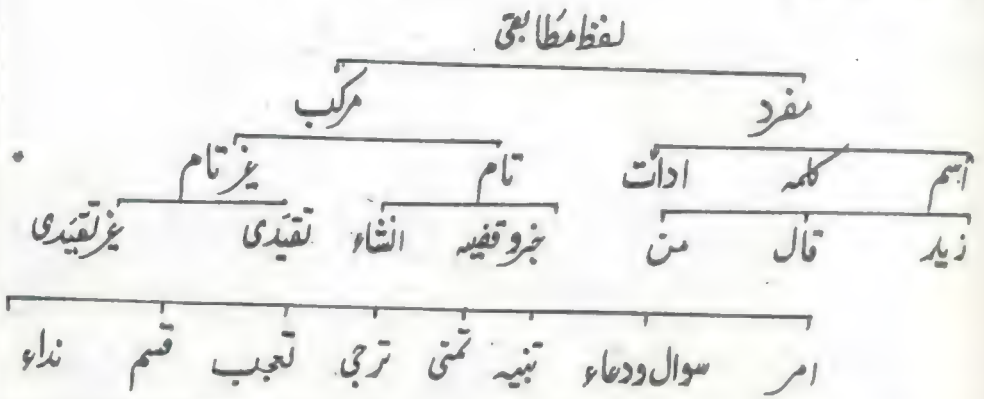
میں جو اتحاد ہے وہ اتحاد فی الذات ہے پس وہ الفاظ مترادف نہیں بلکہ الفاظ متباہینہ ہیں کیونکہ دونوں کا مفہوم ایک دوسرے کا غیر ہے۔ بعض لوگوں نے الفاظ مترادفہ کا انکار کیا ہے کہ الفاظ کی وضع ضرورت کی وجہ سے ہے اور جب ایک لفظ سے معنی حاصل ہو جائے تو دوسرے لفظ کی ضرورت نہ رہی وغیرہ

قَالَ وَأَمَّا الْمَرْكِبُ فَهُوَ أَمَّا تَامٌ وَهُوَ الَّذِي يَصِحُّ السَّكُوتُ عَلَيْهِ أَوْ غَيْرُ تَامٍ وَالْتَامُ أَنْ أَحْتَمِلَ الصِّدْقَ وَالْكَذِبَ فَهُوَ الْخَبَرُ وَالْقَضِيَّةُ وَإِنْ لَمْ يَحْتَمِلْ فَهُوَ الْإِنْشَاءُ فَإِنْ دَلَّ عَلَى طَلَبِ الْفِعْلِ دَلَالَةً أَوَّلِيَّةً أَيْ وَضْعِيَّةً فَخُصُّوعُ الْإِسْتِعْلَاءِ أَمْرٌ كَقَوْلِنَا اضْرِبْ أَنْتَ وَمَعَ الْخُصُوعِ سُؤَالٌ وَدَعَاءٌ وَمَعَ الشَّائِيِ التَّمَّاسُ وَإِنْ لَمْ يَدَلَّ فَهُوَ النَّبِيَّةُ وَيَنْدَرُجُ فِيهِ التَّمْنَى وَالتَّرَجُّيُّ وَالتَّعَجُّبُ وَالْقَسْمُ وَالتَّنَادُّ وَأَمَّا غَيْرُ التَّامِّ فَهُوَ أَمَّا تَقْسِيدٌ كَالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ وَأَمَّا غَيْرُ تَقْسِيدٍ كَالْمَرْكِبِ مِنْ أَسْمٍ وَادَاتٍ أَوْ كَلِمَةٍ وَادَاتٍ

ترجمہ: — مصنف نے فرمایا کہ مرکب یا تو تام ہے اور وہ وہ ہے جس پر سکوت و خاموشی صحیح ہو یا غیر تام ہے اور مرکب تام اگر صدق و کذب کا احتمال رکھے تو وہ خبر و قضیہ ہے اور اگر احتمال نہ رکھے تو وہ انشاء ہے پس اگر طلب فعل پر دلالت اولیہ یعنی وضعیہ ہو تو وہ استعلاء کے ساتھ امر ہے چنانچہ ہمارا قول ہے اضرب انت اور خضوع کے ساتھ ہے تو سوال و دعاء ہے اور تساوی کے ساتھ ہے تو التماس ہے اور اگر دلالت نہ کرے تو وہ تنبیہ ہے جس میں تمنی و ترجی و تعجب و قسم و نداد داخل ہیں اور یا غیر تام ہے تو وہ یا تقسیدی ہے جیسے حیوان ناطق اور یا غیر تقسیدی ہے جیسے وہ جو مرکب ہے اسم و ادات یا کلمہ و ادات سے۔

تشریح: — بیجا نہ و اما المركب:۔ ماقبل میں گذرا کہ لفظ جو بالمطابقتہ دلالت کرے اس کی دو قسمیں ہیں مفرد و مرکب۔ مفرد کی تین قسمیں ہیں (۱) اسم (۲) کلمہ (۳) ادات اور مرکب کی دو قسمیں ہیں (۱) تام اور (۲) غیر تام۔ تام کو خبر و قضیہ کہا جاتا ہے اور غیر تام کی دو قسمیں ہیں (۱) تقسیدی (۲) غیر تقسیدی۔ تفصیلات آگے مذکور ہیں البتہ اجمال

نقشہ ذیل میں دیکھیں۔



أَقُولُ لِمَا فَرَغَ مِنَ الْمَفْرُودِ وَأَقْسَامِهِ شَرَعَ فِي الْمَرْكِبِ وَأَقْسَامِهِ وَهُوَ أَمَّا تَامٌ أَوْ غَيْرُ تَامٍ لِأَنَّهُ أَمَّا أَنْ يَصِحَّ السَّكُوتُ عَلَيْهِ أَمْ لَا يُفِيدُ الْمَخَاطَبَ فَاتَّخَذَ تَامَةً وَلَا يَكُونُ حَسْبَ مُسْتَبْعَا لِلْفَرْغِ آخِرَ نَيْتِظَرُ الْمَخَاطَبُ كَمَا إِذَا قِيلَ زَيْدٌ فَيَبْقَى الْمَخَاطَبُ مُنْتَظَرٌ إِلَّا أَنْ يُقَالَ قَائِمٌ أَوْ قَاعِدٌ مَثَلًا بِخِلَافِ مَا إِذَا قِيلَ زَيْدٌ قَائِمٌ وَآمَنَ أَنْ لَا يَصِحَّ السَّكُوتُ عَلَيْهِ فَإِنْ صَحَّ السَّكُوتُ عَلَيْهِ فَهُوَ الْمَرْكِبُ التَّامُّ وَإِلَّا فَهُوَ الْمَرْكِبُ النَاقِصُ وَغَيْرُ تَامٍ

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ مصنف نے جب مفرد اور اس کے اقسام سے فارغ ہو چکے تو اب مرکب اور اس کے اقسام کے بیان کو شروع فرمایا کہ وہ آیا تام ہے یا غیر تام کیونکہ اس پر سکوت صحیح ہوگا یعنی مخاطب کو پورا فائدہ دے گا اور ایسے دوسرے لفظ کی طلب نہ کرے گا جس کا مخاطب کو انتظار ہے چنانچہ یہ کہا جائے گا کہ مخاطب یہ کہنے کا انتظار کرتا ہے مثلاً قائم یا قاعد بخلاف اس کے جب یہ کہا جائے زید قائم اور یا اس پر سکوت صحیح نہ ہو تو اگر اس پر سکوت صحیح ہو تو وہ مرکب تام ہے۔ ورنہ مرکب ناقص و غیر تام ہے۔

تشریح: — قولہ لما فرغ: اس عبارت کو ماقبل کی عبارت سے ربط پیدا کیا گیا ہے کہ وہ لفظ جو بالمطابقت دلالت کرتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں مفرد و مرکب اور جب پہلی

قسم یعنی مفرد اور اس کے اقسام کی بحث سے فارغ ہو چکے تو اب اس کی دوسری قسم مرکب اور اس کے اقسام کی بحث کو بیان کیا جاتا ہے۔ یہ قضیہ شرطیہ لزومیہ عادیہ ہے اس ترتیب پر نظر کرتے ہوئے جس کا مصنف نے التزام کیا ہے اور مقصود اس سے یہ تنبیہ کرنا ہے کہ یہ دوسری بحث کی ابتداء ہے ماقبل کا ختمہ نہیں۔

قولہ ان یفید :- مرکب کی دو قسمیں ہیں تام و ناقص۔ مرکب تام کی تعریف چونکہ وجودی ہے اور مرکب ناقص کی عدلی اور یہ عدلی وہ ہے جو تعریف وجودی پر عدم طاری ہوتا ہے اس لئے پہلے مرکب تام کی تعریف کو بیان کیا گیا اور یہ عبارات تفسیر ہے یصح السکوت علیہ کی لیکن اس تفسیر سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ مرکب تام وہ ہے جس سے جدید فائدہ حاصل ہو چنانچہ الارض تحتنا اور السماء فوقنا وغیرہ سے چونکہ جدید فائدہ ہوتا ہے کیونکہ ان کا معنی پہلے ہی سے حاصل ہے لہذا وہ مرکب تام نہ ہوگا اسی وجہ سے میر سید شریف جرجانی نے بھی اگرچہ مرکب تام و ناقص کی تعریف کو بیان کیا ہے لیکن برعکس یعنی اما ان یفید الخطاب فائدہ تامۃ ای یصح السکوت علیہ۔ اس تقدیر پر فائدہ تامہ کی تفسیر یصح السکوت علیہ ہو جائے گی اور یہ شبہ نہ ہوگا کہ فائدہ تامہ سے مراد جدید فائدہ ہے بلکہ وہ ہے جس پر سکوت صحیح ہو۔

قولہ ولا یکون :- یصح السکوت چونکہ متن کی عبارت ہے اس لئے اس کی وضاحت کے لئے ایک تفسیر لفظ الخطاب سے بیان کی لیکن اس میں بھی قدرے ابہام تھا جس کی وضاحت کے لئے یہ دوسری تفسیر بیان کی گئی کہ سکوت متکلم کے صحیح ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ مرکب کسی دوسرے لفظ کا اس طرح مقتضی نہ ہو جیسے کہ محکوم علیہ مقتضی ہوتا ہے محکوم بہ کا اور محکوم بہ مقتضی ہوتا ہے محکوم علیہ کا یعنی مخاطب کو اس مرکب کے بعد ایسا انتظار نہ رہے جیسا کہ محکوم علیہ کے بعد محکوم بہ کا یا اس کے برعکس کا انتظار رہتا ہے۔

اس تفسیر سے وہ اعتراض بھی مندرج ہو گیا کہ ضرب زید مرکب تام ہونے سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ اس پر متکلم کا سکوت صحیح نہیں اس لئے کہ مخاطب کو اس کا انتظار باقی رہتا ہے کہ مفروب کون ہے؟ حاصل دفع یہ کہ انتظار یہاں پر کسی کن کلام کا نہیں بلکہ امر زائد کا ہے جس

سے مرکب تام ہونے میں نقص لازم نہیں آتا ہے

قولہ کما اذا قيل :- یہ انتظار مخاطب کی مثال ہے کہ جب صرف زید کہا جائے تو مخاطب کو اس امر کا انتظار باقی رہ جائے کہ وہ قاعدہ ہے یا جالس یا ناظم یا حافظ یا قاری لیکن جب زید قائم یا زید جالس یا حافظ یا قاری کہا جائے تو انتظار ختم ہو جائے کیونکہ اس میں رکن کلام یعنی محکم علیہ و محکوم بہ دونوں موجود ہیں۔

قولہ فان صح السكوت :- یعنی جس کے لفظ کا جزو معنی مقصود کے جزو پر دلالت کرتا ہے اگر اس پر سکوت صحیح ہے جیسے اللہ موجود - العلم نور تو مرکب تام ہوتا ہے۔ وجہ تسمیہ ظاہر ہے کہ وہ فائدہ دینے میں تام و مکمل ہوتا ہے لیکن اگر اس پر سکوت صحیح نہ ہو جیسے رسول اللہ اور علم الشریعہ میں تو مرکب ناقص ہے۔ اس کی بھی وجہ تسمیہ ظاہر ہے اسلئے کہ وہ فائدہ دینے میں ناقص و نامکمل ہے۔

والمركب التام امان يحتمل الصدق والكذب فهو الخبر والقضية اولا يحتمل
فمواالانشاء

ترجمہ :- اور مرکب تام آیا صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے تو وہ خبر و قضیہ ہے یا احتمال نہیں رکھتا ہے تو وہ انشاء ہے۔

تشریح :- قولہ والمركب التام :- مرکب تام کی تعریف کے بعد اب اس کی تقسیم بیان کی جاتی ہے کہ اگر وہ صدق و کذب کا احتمال رکھے تو وہ خبر و قضیہ ہے جیسے العلماء ورثۃ الانبیاء اور اگر صدق و کذب کا احتمال نہ رکھے تو انشاء ہے جیسے فاقروا ما یشر من القرآن۔ فاعسلوا و جو حکم وایہ کم الی المرافق۔

اعتراض خبر کی اس تعریف میں دو لازم آتا ہے اس لئے کہ صدق کہتے ہیں خبر کا واقع

کے مطابق ہونا اور کذب کہتے ہیں خبر کا واقع کے مطابق نہ ہونا تو خبر کی تعریف چونکہ صدق و کذب پر موقوف ہے اور صدق و کذب کی تعریف بھی خبر پر موقوف ہے کہ وہ صدق و کذب کی تعریف کا جز ہے اسی کو ذکر کیا جاتا ہے جو محال ہے۔ اور جو تعریف محال کو مستلزم ہو وہ خود محال و باطل ہوتی ہے۔ جواب صدق و کذب جو خبر کی تعریف کا جز ہیں وہ بدیہی و مشہور ہیں جن سے ہر کوئی واقف ہے پس وہ تعریف کا محتاج نہیں۔ جو خبر پر موقوف ہونا لازم آئے کیونکہ تعریف نظر کی ہوتی ہے البتہ بدیہی کے لئے تنبیہ کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس وجہ سے کچھ لوگوں نے صدق و کذب کا معنی مذکور کے علاوہ یہ بیان کیا ہے کہ نسبت ایقاعیہ یا استراعیہ کا واقع کے مطابق ہونا صدق ہے اور ان کا واقع کے مطابق نہ ہونا کذب ہے یا یہ کہ حکایت کا محکی عنہ کے مطابق ہونا صدق ہے اور ان کا واقع کے مطابق نہ ہونا کذب ہے۔

فَإِنْ قِيلَ الْخَبَرُ مَا أَنْ يَكُونَ مُطَابِقًا لِلْوَاقِعِ أَوْ لَا فَإِنْ كَانَ مُطَابِقًا لِلْوَاقِعِ كَمْ يَحْتَمَلُ الْكَذِبَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُطَابِقًا لَمْ يَحْتَمَلِ الصِّدْقُ فَلَا خَبَرَ دَاخِلٌ فِي الْحَدِّ فَقَدْ يَجَازِي عَنْهُ بَأْسُ الْمَرَادِّ بِالْوَاوِ الْوَاصِلَةِ أَوْ الْفَاصِلَةِ بِمَعْنَى أَنَّ الْخَبَرَ هُوَ الَّذِي يَحْتَمَلُ الصِّدْقَ وَالْكَذِبَ فَكُلُّ خَبَرٍ صَادِقٍ يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَكُلُّ خَبَرٍ كَاذِبٍ يَحْتَمِلُ الْكَذِبَ فَجَمِيعُ الْخَبَائِرِ دَاخِلَةٌ فِي الْحَدِّ

ترجمہ: — پس اگر اعتراض کیا جائے کہ مرکب نام آیا واقع کے مطابق ہے یا نہیں اگر واقع کے مطابق ہے تو کذب کا احتمال نہیں رکھے گا اور اگر واقع کے مطابق نہیں تو صدق کا احتمال نہیں رکھے گا پس کوئی خبر نہیں جو تعریف میں داخل ہو تو اس کا جواب بایں طور دیا جاتا ہے کہ تعریف میں داو واصلہ سے مراد اوفاصلہ ہے معنی یہ ہے کہ خبر وہ ہے جو صدق یا کذب کا احتمال رکھے پس ہر خبر صادق، صدق کا احتمال رکھے گی اور ہر خبر کاذب کذب کا احتمال رکھے گی لہذا تمام خبریں تعریف میں داخل ہو جائیں گی۔

تشریح: — قولہ فان قيل :- یہ اعتراض شارح کی طرف سے خبر کی تعریف مذکور پر ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہے یا نہیں اگر واقع کے مطابق ہے تو کذب کا احتمال نہ رکھے گی کیونکہ دونوں میں سے ایک دوسرے کی ضد ہے اور اگر واقع کے مطابق نہیں تو صدق کا احتمال نہ رکھے گی کیونکہ یہ بھی اس کی ضد ہے اور دونوں میں سے ایک جب کسی چیز پر صادق آئے تو دوسرا اس پر قطعاً صادق نہ آئے گا۔

قولہ فقد یجاب عنه :- یہ جواب جو اعتراض مذکور کا بعض لوگوں نے دیا ہے اس سے قبل یہ تمہید بیان کی جاتی ہے کہ حروف عاطفہ میں ایک حرف واو ہے اور دوسرا واولے دو چیزوں کے درمیان فصل و جدائی کرنے کے لئے آتا ہے دوم دو چیزوں کو وصل اور ملانے کے لئے آتا ہے چنانچہ قرآنید و بکر کا معنی ہوا کہ زید اور بکر دونوں نے پڑھا لیکن قرآنید اور بکر کا معنی ہوا کہ زید یا بکر میں سے کسی ایک نے پڑھا تو بتقدیر اول وصل متصور ہوتا ہے یعنی فعل قرأت میں زید و بکر دونوں شریک ہیں لیکن بتقدیر دوم فصل متصور ہوتا ہے یعنی فعل قرأت سے صرف زید منف ہے یا صرف بکر۔ جواب کا خلاصہ یہ کہ خبر کی تعریف میں صدق و کذب کے درمیان جو واو مذکور ہے وہ معنی او ہے اور او چونکہ دو چیزوں کے درمیان فصل و جدائی کے لئے آتی ہے لہذا معنی یہ ہوا کہ خبر وہ ہے جو صدق یا کذب کا احتمال رکھے یعنی خبر یا تو صادق ہوگی یا کاذب پس جو خبر صادق ہوگی وہ صدق کا احتمال رکھے گی اور جو خبر کاذب ہوگی وہ کذب کا احتمال رکھے گی یہ بلاشبہ درست ہے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ وہ خبر ہے جو صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھے تو درست نہیں کہ جو خبر صدق کا احتمال رکھے گی وہ کذب کا نہیں اور جو خبر کذب کا احتمال رکھے گی وہ صدق کا نہیں۔

وهذا الجواب غير مرضي لانه الاحتمال لا معنى له بل يجب ان يقال ما صدق او كذب والحق في الجواب ان المراد احتمال الصدق والكذب بمعنى النظر الى مفهوم الخبر ولا شك ان قولنا السماء فوقنا اذا جردنا النظر الى مفهوم اللفظ لم تقبل الخارج احتملا عند العقل الكذب ف قولنا اجتماع النقيضين موجود يحتمل الصدق بمعنى النظر الى مفهومه فمحصل التقسيم

أَنَّ الْمَرْكَبَ التَّامَّ إِنِّ احْتَمَلَ الْحَقَّ وَالْكَذِبَ بِحَسَبِ مَفْهُومِهِ فَخَبَرُوا الْخَبْرَ وَالْآفَهِوْشَ

ترجمہ :- اور یہ جواب ناپسندیدہ ہے اس لئے کہ اس وقت احتمال کا کوئی معنی نہیں بلکہ یہ کہنا ضروری ہے کہ جو صادق یا کاذب ہو اور جواب حقیقی یہ ہے کہ احتمال صادق و کذب سے مراد یہ ہے کہ محض مفہوم خبر کے لحاظ سے ہو اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمارا قول السماء فوقنا جب کہ ہم صرف مفہوم لفظ کی طرف نظر کریں اور خارج کا اعتبار نہ کریں عقل کے نزدیک کذب کا احتمال لگنا ہے۔ اور ہمارا قول اجتماع النقیضین موجود صادق کا احتمال رکھتا ہے اپنے مفہوم کے لحاظ سے تو وہ خبر ہے ورنہ انشاء ہے۔

تشریح :- قولہ وَهَذَا الْجَوَابُ :- جواب مذکور چونکہ ضعیف ہے جیسا کہ قدیم جواب مذکور میں سے استفادے اسلئے اس عبارت سے اس کو رد کیا جاتا ہے کہ یہ جواب ناپسندیدہ ہے کیونکہ خبر جو صادق ہوگی یا کاذب تو احتمال کا ذکر کوئی معنی نہیں رکھے گا اس لئے کہ احتمال شک و ارباب پر دال ہے بلکہ یہ کہنا ضروری ہے کہ خبر وہ ہے جو صادق یا کاذب ہو۔

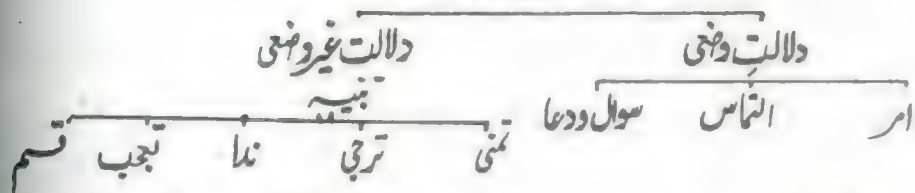
غیر مرضی کہا گیا۔ غیر صحیح اس لئے نہیں کہ لفظ احتمال مستدرک و زائد ہے جس کا حذف ضروری ہے اور تعریف کا لفظ زائد پر شتمل ہونا اس کی صحت کے منافی نہیں۔ اسی وجہ سے آگے والحق فی الجواب کہا گیا ہے والصحیح فی الجواب نہیں۔

قولہ والحق فی الجواب :- یعنی عمدہ اور پسندیدہ جواب یہ کہ احتمال صادق و کذب سے مراد یہ ہے کہ محض مفہوم خبر کے لحاظ سے ہو چنانچہ السماء فوقنا والارض تحتنا اگرچہ خارج کے اعتبار سے صادق ہیں لیکن مفہوم خبر کے لحاظ سے صادق کے علاوہ کذب کا بھی احتمال رکھتے ہیں اسی طرح اجتماع النقیضین موجود اور ارتفاع النقیضین موجود اگرچہ خارج کے اعتبار سے کاذب ہیں لیکن مفہوم خبر کے لحاظ سے کذب کے علاوہ صادق کا بھی احتمال رکھتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ مرکب تام کی دو قسمیں خبر و انشاء مفہوم و ماہیت کے اعتبار سے ہیں کہ اگر ان کی ماہیت و مفہوم صادق و کذب کا احتمال رکھے تو خبر و قضیہ ہے ورنہ انشاء ہے۔

وَمَا أَتَىٰ يَدًا عَلَىٰ طَلَبِ الْفِعْلِ دَلَالَةٌ فَضْعِيَّةٌ أَوْ لَا يَدَلَّ فَإِنَّ دَلَّ عَلَىٰ طَلَبِ الْفِعْلِ دَلَالَةٌ فَضْعِيَّةٌ
فَمَا أَتَىٰ يَدًا يَقَارِنُ الْأُسْتَعْلَاءَ أَوْ يَقَارِنُ التَّسَاوِيَّ أَوْ يَقَارِنُ الْخَضُوعَ فَإِنَّ قَارِنَ الْأُسْتَعْلَاءِ فَهُوَ أَمْرٌ
وَإِنْ قَارِنَ التَّسَاوِيَّ فَهُوَ التَّمَسُّسُ وَإِنْ قَارِنَ الْخَضُوعَ فَهُوَ سُؤَالٌ وَدَعَاءٌ

ترجمہ :- اور وہ یا تو دلالت کرے گا طلب فعل پر دلالت وضعیہ یا دلالت نہیں
کرے گا۔ اگر دلالت کرے طلب فعل پر دلالت وضعی تو آیا مقارن ہوگا استعلاء کے ساتھ یا تساوی کے
ساتھ یا خضوع کے ساتھ پس اگر مقارن ہو استعلاء کے ساتھ تو وہ امر ہے اور اگر مقارن ہو تساوی کے
ساتھ تو وہ التماس ہے اور اگر مقارن ہو خضوع کے ساتھ تو وہ سوال و دعاء ہے۔
تشریح :- قولہ وهو اما۔ یہ تقسیم ہے انشاء کی کیونکہ صوفیر کا مرجع انشاء ہے جو ماقبل میں
نکدرا کہ وہ مرکب تام ہے جو مہدق و کذب کا احتمال رکھے یعنی وہ جو کسی واقعہ کی حکایت نہ کرے
بلکہ سرے سے کوئی نئی بات پیدا کرے اسی وجہ سے اس کو انشاء کہا جاتا ہے۔ کہ اس کا معنی ہے
پیدا کرنا چنانچہ ائب بالماء و اقرء والصلوۃ وغیرہ کسی واقعہ کی حکایت نہیں کرتا بلکہ سرے سے پانی
کی طلب اور نماز پڑھنے کا حکم پیدا کرتا ہے۔ مصنف نے انشاء کی چار قسمیں بیان کی ہیں۔ امر و دعا
التماس۔ تنبیہ۔ اور تنبیہ میں انہوں نے یہ پانچ قسمیں داخل فرمائی ہیں۔ تمنی۔ ترجی۔ ندا۔ تعجب
قسم اور دو قسم نئی و استفہام سے متعلق سکوت اختیار کیا ہے۔ شرح میں ان سے متعلق لفاظ سے
میان کیا جائیگا البتہ ان چاروں قسموں کی دلیل حصر یہ کہ انشاء یا طلب فعل پر وضعی طور پر دلالت
کرتا ہے یا نہیں اگر دلالت کرتا ہے تو اس کی تین صورتیں ہیں آیا استعلاء کے طور پر ہے یا تساوی یا
خضوع کے طور پر اگر استعلاء کے طور پر ہے تو امر ہے چنانچہ اساذ شاگرد سے کہے اقرء الکتاب اور
اگر تساوی کے طور پر ہے تو التماس ہے چنانچہ ایک دوسرے دوست سے کہے اجلس معنا اور اگر
خضوع کے طور پر ہے تو سوال و دعاء ہے۔ چنانچہ بندہ رب تعالیٰ سے عرض کرے۔ ربنا انتا
فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنة و قنا عذاب النار۔ اور اگر انشاء طلب فعل پر وضعی طور پر دلالت
نہ کرے تو تنبیہ ہے اس میں تمنی۔ و ترجی۔ و ندا و تعجب و قسم بھی داخل ہیں۔ نقشہ ذیلے

انشاء



قولہ وضعیۃ:- متن میں وضعیہ کے ساتھ اولیہ بھی مذکور ہے لیکن شرح میں اس کو ترک کیا اس امر پر تنبیہ کے لئے کہ اس تقسیم میں اس کا کوئی دخل نہیں اور متن میں جو اس کو بیان کیا گیا وہ عبارت قوم کی اتباع کی بناء پر اسی وجہ سے اولیہ کی تفسیر وضعیہ سے کی گئی کہ اس کی مراد واضح ہو جائے۔

قولہ الاستعلاء:- مصدر ہے باب استفعال کا جو ماخوذ ہے علو بمعنی رفعت و بلندی سے اور رفعت سے مراد واقعی نہیں بلکہ اظہار رفعت ہے یہی حال تساوی بمعنی برابری اور خضوع بمعنی فروتنی و عاجزی کے متکلم مخاطب کو برابر یا اس سے اپنے کو چھوٹا تصور کرے اگرچہ واقعہ ایسا نہ ہو۔

قولہ امر:- امر و التماس و سوال و تنیوں کی وجہ سے ظاہر ہے کیونکہ امر بمعنی حکم و فرمان ہے اور متکلم جب فعل کی طلب بطور استعلاء کرتا ہے تو اس میں بھی حکم پایا جاتا ہے اور التماس ماخوذ ہے التمس الشئ من فلان سے جو مانگنے اور طلب کرنے کے معنی میں آتا ہے اور ظاہر ہے یہ معنی بھی فعل کی طلب بطور تساوی میں موجود ہے اور دعاء یا سوال کا معنی ہے مدد طلب کرنا اور یہ معنی بھی فعل کی طلب بطور خضوع میں موجود ہے۔

وَأَمَّا قَيْدُ الدَّلَالَةِ بِالْوَضْعِ احْتِرَازًا عَنْ الْإِخْبَارِ الدَّالِّ عَلَى طَلِبِ الْفِعْلِ لَا بِالْوَضْعِ فَإِنَّ قَوْلَنَا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصَّلَاةُ أَوْ أُطْلِبُ مِنْكَ الْفِعْلُ دَالٌّ عَلَى طَلِبِ الْفِعْلِ لَكِنَّهُ لَيْسَ بِوَضْعٍ لَطَلِبِ الْفِعْلِ بَلْ لِلْإِخْبَارِ عَنْ طَلِبِ الْفِعْلِ

جملہ: _____ اور دلالت کو وضع کے ساتھ ان اخبار سے احتراز کے لئے مقید کیا گیا جو طلب
پر وضع کے بغیر دال ہیں اس لئے کہ ہمارا قول کتب علیکم الصلوٰۃ یا اطلب منک الفعل طلب فعل پر
دلالت کرتا ہے لیکن وہ طلب فعل کے لئے موضوع نہیں بلکہ وہ طلب فعل کی خبر دینے کے لئے موضوع آ
شرح: _____ قولہ وانما قید: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ ماقبل میں دلالت کے ساتھ
مقید کیا گیا؟۔ جواب یہ کہ دلالت کو وضع کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ ان اخبار سے احتراز کرنا ہے
طلب فعل پر وضع کے بغیر دلالت کرتے ہیں چنانچہ ہمارا قول کتب علیکم الصلوٰۃ کا معنی ہے تم لوگوں پر
فرض کی گئی اور اطلب منک الفعل کا معنی ہے میں تم سے فعل طلب کرتا ہوں۔ طلب فعل کے لئے
موضوع نہیں البتہ طلب فعل کی خبر دینے کے لئے موضوع ہیں۔ سوال یہاں پر کلام تقسیم انشاء میں ہے
یہ جملہ خبریہ ہیں تو وہ مقسم میں داخل ہی نہیں تو اخراج کی ضرورت کیا؟ جواب ان خبروں سے احتراز کا مقصد
مطلقاً احتراز نہیں بلکہ یہ ہے کہ جب ان خبروں کو بخلاف انشاء کے طور پر طلب فعل کے لئے استعمال کیا جائے
ان پر امر کی تعریف صادق آجائے گی پس اس وجہ سے احتراز کی ضرورت پیش آئے گی لیکن یہ جواب
نہیں اس لئے کہ ان خبروں کا انشاء میں داخل ہونا فرع ہے ان کے مرکب تام میں داخل ہونے کی اور مرکب
مسم ہے دال بالمطابقت کی اور طلب فعل پر ان خبروں کی دلالت مطابقی نہیں بلکہ التزامی ہے پس یہ مقسم
مے خارج ہوئیں لہذا احتراز کی ضرورت نہیں البتہ جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ مقسم سے غفلت کی بناء
پر جو کہ ان خبروں پر تعریف صادق آنے کا احتمال ہے اس لئے وضع کی قید صراحۃً بیان کی گئی تاکہ
ہر احتراز ہو جائے۔

لَا تُسَمِّدُ عَلَى طَلَبِ الْفِعْلِ فَهُوَ تَنْبِيْهُ لِأَنَّهُ يُنَبِّئُهُ عَلَى مَا فِي ضَمِيرِ الشُّكْلِ وَيُنَبِّئُهُ
بِالْمَتْنِ وَالتَّرْجِيْ وَالنَّدَاءُ وَالْقَسْمُ

ترجمہ: _____ اور اگر انشاء طلب فعل پر دلالت نہ کرے تو وہ تنبیہ ہے کیونکہ وہ اس امر
پر تنبیہ کرتا ہے جو شکم کے دل میں ہوتا ہے اور اس قسم میں تمنی و ترجی و نداء و تعجب و قسم داخل ہیں۔

تشریح: قولہ وان یدل: انشاء کی دو صورتیں ہیں ایک وہ جو طلب فعل پر دلالت کرے دوسری وہ جو طلب فعل پر دلالت نہ کرے پہلی صورت کو جب مکمل کر چکے تو اب دوسری صورت کو بیان کیا جائیگا کہ انشاء اگر طلب فعل پر دلالت نہ کرے تو وہ تنبیہ ہے اس کی وجہ تسمیہ ظاہر ہے کہ اس امر پر تنبیہ و مطلع کرتی ہے جو متکلم کے دل میں ہے۔

قولہ نید کاج فیہ: انشاء کی قسم جو تنبیہ ہے اس میں تمنی۔ وترجی و نداء و تعجب و قسم بھی داخل ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس چیز پر تنبیہ کرتا ہے جو متکلم کے دل میں ہے نیز لیت الکعبۃ اعیاناً میں حرف لیت اس امر پر تنبیہ کرتا ہے کہ متکلم کی یہ خواہش ہے کہ کعبہ اُس کی نگاہ کے روبرو ہو۔

وَلَقَائِلُ أَنْ يُعُولَ الْإِسْتِفْهَامُ وَالنَّهْيُ خَارِجَانِ مِنَ الْقِسْمَةِ أَمَّا الْإِسْتِفْهَامُ فَلِأَنَّهُ لَا يَلِيقُ جَمْلُهُ مِنَ النَّبِيَةِ لِأَنَّهُ اسْتِعْلَامٌ مَا فِي ضَمِيرِ الْمُخَاطَبِ لِأَنِّيَّةً مَا فِي ضَمِيرِ التَّكْلِيفِ وَأَمَّا النَّهْيُ فَلِحَدِّهِ دُخُولُهُ تَحْتَ الْأَمْرِ لِأَنَّهُ دَالٌّ عَلَى طَلَبِ التَّرَكِّ لِأَعْلَى طَلَبِ الْفِعْلِ لَكِنَّ الْمَصْنَفَ ادَّخَلَ الْإِسْتِفْهَامَ تَحْتَ النَّبِيَةِ وَلَمْ يُعْبَرْ بِالنَّاسِبَةِ اللَّغَوِيَّةِ وَالنَّهْيِ تَحْتَ الْأَمْرِ بِمَا عَلَيَّ أَنَّ التَّرَكَّ وَهُوَ كَفُّ النَّفْسِ لَا عَدَمُ الْفِعْلِ عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ فِعْلاً وَلَوْ أَدْنَاهُ فَإِنَّ الْقِسْمَةَ قُلْتُ الْإِنشَاءُ أَمَّا أَنْ لَا يَدُلُّ عَلَى طَلَبٍ شَيْءٍ بِالْوَضْعِ فَهُوَ النَّبِيَةُ أَوْ يَدُلُّ فَلَا يَخْلُو أَمَّا أَنْ يَكُونَ الْمَطْلُوبُ الْفِعْلُ فَهُوَ الْإِسْتِفْهَامُ أَوْ غَيْرُهُ فَمَا أَنْ يَكُونَ مَعَ الْإِسْتِعْلَامِ فَهُوَ أَمْرٌ إِنْ كَانَ الْمَطْلُوبُ الْفِعْلُ وَنَهْيٌ إِنْ كَانَ الْمَطْلُوبُ التَّرَكُّ أَوْ عَدَمُ الْفِعْلِ أَوْ يَكُونَ مَعَ التَّسَاوِيِ فَهُوَ الْقَاسُّ أَوْ مَعَ الْخُضُوعِ فَهُوَ السَّوَالُ

ترجمہ: اور کہنے والے کے لئے یہ کہنے کا حق ہے کہ استفہام اور نہی دونوں تقسیم سے خارج ہیں استفہام تو اس لئے کہ اس کو تنبیہ کی قسم سے قرار دینا مناسب نہیں کیونکہ وہ مخاطب کے مافی الضمیر کو معلوم کرتا ہے نہ کہ متکلم کے مافی الضمیر پر تنبیہ اور نہی اس لئے کہ وہ تحت الامر داخل نہیں کیونکہ نہی طلب

ترک پر دال ہوتی ہے۔ نہ کہ طلب فعل پر لیکن مصنف نے استفہام کو تنبیہ کے تحت داخل کیا ہے
 ورنہ مناسبت لغویہ کا اعتبار نہیں کیا ہے اور نہ ہی کو امر کے تحت اس بناء پر داخل کیا ہے ترک وہ کف نفس
 ہے نہ کہ فعل کا عدم اس سے جس کی شان فعل ہونا ہے اور اگر ہم ان کو تقسیم میں داخل کرنا چاہیں تو ہیں
 میں گے کہ انشاء یا تو بالوضع دلالت نہ کرے گی کسی شئی کی طلب پر یا دلالت کرے گا دو حال سے خالی نہیں
 تو مطلوب فہم ہے اور وہ استفہام ہے یا اس کا غیر ہے پس یا تو استعلاء کے ساتھ ہے تو وہ امر ہے
 مطلوب فعل ہے اور نہ ہی ہے اگر مطلوب ترک یعنی عدم فعل ہے یا تاساوی کے ساتھ ہے تو وہ التماس
 ہے یا حضور کے ساتھ ہے تو وہ سوال ہے۔

شرح قولہ ولقائل: مصنف نے جو انشاء کی تقسیم بیان کیا ہے اس پر جو اشکال پیدا
 ہوا ہے خارج اس عبارت سے اس کو نقل کر کے اپنی طرف سے اس کا جواب دیتے ہیں وہ اشکال یہ کہ
 استفہام اور نہی دونوں انشاء سے خارج ہیں اس لئے کہ استفہام کا امر والتماس و دعاء میں داخل نہ ہونا تو
 امر ہے لیکن تنبیہ میں اس لئے داخل نہیں ہو سکا کہ استفہام سے مخاطب کے مافی الضمیر کو دریافت
 کرنا ہوتا ہے اور تنبیہ میں اس کا برعکس ہے کہ اس سے متکلم کے مافی الضمیر کو ظاہر و متنبہ کرنا ہوتا ہے
 یہاں دونوں میں دو اعتبار سے فرق ہوا ایک متکلم و مخاطب کے اعتبار سے اور دوسرا استفہام میں طلب
 دریافت اور تنبیہ میں ظاہر و متنبہ کرنے کے اعتبار سے جب کہ مصنف نے استفہام کو تنبیہ
 داخل کیا ہے۔ اسی طرح نہی کا ان اقسام میں داخل نہ ہونا ظاہر ہے اور امر میں بھی وہ داخل نہیں ہو سکتی
 ہو سکتی امر کی وضع طلب فعل کے لئے ہوتی ہے اور نہی کی وضع طلب ترک کے لئے مالاںکہ مصنف نے نہی
 ظاہر کے تحت داخل کیا ہے۔ اس طور پر کہ نہی سے مطلوب فعل سے کف نفس ہے اور کف نفس بھی فعل ہے
 اور امر سے بھی مطلوب فعل ہے۔

قولہ لم یعتبر المناسبت: یعنی مصنف نے مناسبت لغویہ کا اعتبار نہیں کیا البتہ جمہور
 نے اس کا اعتبار کیا ہے لیکن وہ بہت سی قسموں میں پوری نہیں اتر پائیں چنانچہ نداء میں متکلم کے
 مافی الضمیر پر تنبیہ مقصود نہیں بلکہ مخاطب کو متوجہ کرنا ہوتا ہے اسی طرح قسم میں بھی مقصود متکلم کے
 مافی الضمیر پر تنبیہ نہیں بلکہ ذہن مخاطب میں جواب قسم کی طرف درغلانہ مقصود ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے

سے تعلیل اقسام کے پیش نظر مصنف نے استفہام کو تنبیہ کے تحت داخل کر دیا ہے اور لغوی مناسبت کا کون
لحاظ نہیں کیا ہے۔

قولہ ہو کف النفس :- نہی سے متعلق متکلمین کی دو جماعت ہیں ایک جماعت یہ کہ نہی سے
مطلوب کف نفس ہے۔ عدم فعل نہیں جیسا کہ وہ متبادر ہے کیونکہ عدم فعل مستمر من الازل ہوتا ہے تو
بندہ کی قدرت و اختیار سے بالاتر ہے اور نہ اس کے حاصل کرنے سے حاصل ہو سکتا ہے جب کہ جو فعل
انتیاری ہوتا ہے وہ بندہ کے حاصل کرنے سے حاصل ہونا ضروری ہے کیونکہ تکلیف مالا یطاق حال ہے
اسی وجہ سے نہی سے کف نفس عن الفعل مراد لیا گیا پس اس اعتبار سے نہی شاکر امر ہو جائے گا بایں طور
کہ دونوں سے مطلوب فعل ہے۔ البتہ نہی سے مطلوب ایک فعل مخصوص یعنی کف نفس ہے اس تقدیر
پر نہی امر کے تحت داخل ہو جائے گا بایں طور کہ امر کی تعریف طلب امر میں غیر کف کی قید کا لحاظ کر لیا جائے
دوسری جماعت کا خیال ہے کہ نہی سے مطلوب عدم فعل ہے اور وہ فعل انتیاری ہے کہ بندہ کو اختیار
ہے کہ فعل کو کرے اور یہ بھی اختیار ہے کہ نہ کرے اس اعتبار سے کہ فعل کو نہ کیا جائے اس کا استمرار زائل
ہو جائے گا و لا اس اعتبار سے کہ کیا جائے اس کا استمرار برقرار رہے گا۔

قولہ ولو اردنا :- یہ جواب ہے اشکال مذکور کا کہ استفہام اور نہی کو انشاء کی تقسیم میں
داخل کیا جائے تو اس کی تقریر طلب کو عام کر کے یوں بیان کی جائے گی کہ انشاء آیا کسی شئی کی طلب
پر وضع دالالت کرتا ہے یا نہیں اگر دالالت نہیں کرتا ہے تو تنبیہ ہے اور اگر دالالت کرتا ہے تو دو حال
سے خالی نہیں۔ یا مطلوب فہم ہوگا یا اس کا غیر اگر مطلوب فہم ہے تو استفہام ہے اور اگر فہم نہیں تو دو
حال سے خالی نہیں۔ استعلاء کے ساتھ ہے یا نہیں اگر استعلاء کے ساتھ ہے تو امر ہے اگر مطلوب فعل
ہو اور نہی ہے اگر مطلوب عدم فعل ہو اور اگر استعلاء کے ساتھ نہیں۔ تاوی کے ساتھ ہوگا یا خضوع
کے ساتھ اگر تاوی کے ساتھ ہے تو التماس ہے اور اگر خضوع کے ساتھ ہے تو سوال دعا ہے۔ ایس
تقدیر پر چھ قسمیں برآمد ہوتی ہیں لیکن مصنف نے جو تقسیم بیان کیا ہے اس میں صرف چار قسمیں برآمد
ہوتی ہیں۔

وَأَمَّا الْمَرْكَبُ الْغَيْرُ اللَّتَامُ فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الْمَجْزُءُ الثَّانِي مِنْهُ قَيْدُ الْأَوَّلِ وَهُوَ التَّقْيِيدُ كَالْحَيَوَانِ
الناطقِ أَوْ لَا يَكُونَ وَهُوَ غَيْرُ التَّقْيِيدِ كَالْمَرْكَبِ مِنْ اسْمٍ وَادَاةٍ أَوْ كَلِمَةٍ وَادَاةٍ

ترجمہ: — اور لیکن مرکب غیر تام سوا اس کا جز ثانی یا تو جز اول کے لئے قید ہوگا اور وہ تقیدی ہے جیسے حیوان ناطق یا قید نہ ہوگا اور وہ غیر تقیدی ہے جیسے وہ اسم جو مرکب ہو اسم وادات یا کلمہ وادات سے۔

تشریح: — قولہ واما المركب:۔ ماقبل میں یہ گزرا کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں ایک مرکب تام اور دوسری مرکب غیر تام جس کو مرکب ناقص بھی کہا جاتا ہے تو جب مرکب تام کی بحث سے فارغ ہو چکے تو اب مرکب ناقص کی بحث کو بیان کیا جاتا ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں ایک تقیدی اور دوسری غیر تقیدی۔ تقیدی وہ مرکب ہے جس کا جز ثانی جز اول کی قید ہو چنانچہ حیوان ناطق میں ناطق حیوان کے لئے قید ہے کہ حیوان عام ہے لیکن ناطق سے اس میں تخصیص پیدا ہو گئی ہے اس کی وجہ تسمیہ ظاہر ہے کہ اس میں ایک جز دوسرے جز کی قید ہوتا ہے مرکب تقیدی کی دو قسمیں ہیں ایک اضافی دوسری توصیفی۔ مرکب اضافی وہ ہے جس کا دوسرا جز مضاف الیہ اور پہلا جز مضاف ہو یعنی پہلا جز دوسرے جز کے بغیر نہ پایا جائے جیسے رسول اللہ اور عالم الغیب وغیرہ۔ اور مرکب توصیفی وہ ہے جس کا دوسرا جز صفت اور پہلا جز موصوف ہو یعنی دوسرا جز پہلے جز کی کیفیت یا حالت بتائے جیسے راجل عالم۔

قولہ اولاً یكون:۔ یعنی جز ثانی اگر جز اول کی قید نہ ہو تو مرکب تقیدی ہے وجہ تسمیہ ظاہر ہے اس لئے کہ اس میں کوئی جز کسی دوسرے جز کی قید نہیں ہوتا ہے جیسے فی الکعبۃ اور خمسہ عشر میں کعبہ اور عشر لفظ فی اور خمسہ کی قید بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ سوال فی الکعبہ میں جز ثانی اول کی قید ہے اس لئے کہ لفظ فی مطلق ظرف کے لئے موضوع ہے اور مطلق کو جب کسی شئی کے ساتھ ملایا جائے تو مقید ہو جاتا ہے اور وہ شئی اس مطلق کی قید ہوتی ہے پس فی الکعبہ میں لفظ فی مقید اور کعبہ اس کی قید ہونے کی وجہ سے مرکب تقیدی ہے۔ جواب لفظ فی ظرفیت خبریہ کے لئے موضوع ہے مطلق ظرفیت کے

لئے نہیں اس لئے کہ لفظ فی حرف ہے اور حرف کا معنی بلا ضم کلمہ آخری حاصل نہیں ہوتا ہے تو لفظ کعبہ سے پہلے فی کا معنی حاصل ہی نہیں ہے اس لئے کعبہ فی کے لئے قید نہیں ہو سکتا کیونکہ قید کے لئے ضروری ہے مقید کا معنی پہلے سے حاصل ہو اور فی الکعبۃ میں فی کا معنی کعبہ سے پہلے حاصل نہیں البتہ اگر یوں کہا جائے خلف الکعبۃ تو کعبہ خلف کیلئے قید بن سکے گا۔ کیونکہ خلف کا معنی جو کہ مطلق ظرف ہے کعبہ سے پہلے حاصل ہے اس لئے کہ خلف اسم ہے اور اسم اپنے معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔ دوسرے کا محتاج نہیں ہوتا ہے۔

قَالَ الْفَصْلُ الثَّانِي فِي الْمَعَانِي الْمَفْرَدَةِ كُلِّ مَفْهُومٍ فَهُوَ جَزْئِيٌّ إِنَّ مَعَ نَفْسٍ تَصَوُّرًا مِنْ وَفُورِ الشَّرَكَةِ فِيهِ وَكُلُّهُ إِنَّ لَمْ يَمْنَعْ وَالْفَرْقُ الدَّالُّ عَلَيْهِمَا يَسْمَى كَلِمًا وَجَزْئِيًّا بِالْعَرَضِ

ترجمہ: _____ مصنف نے فرمایا کہ فصل ثانی معانی مفردہ میں ہے۔ ہر مفہوم جزئی ہے اگر اس کا نفس تصور اس میں وقوع شرکت سے مانع ہو اور کلی ہے اگر مانع نہ ہو اور ان دونوں مفہوم پر دلالت کرنے والے لفظ کا نام کلی و جزئی بالعرض کہا جاتا ہے۔

تشریح: _____ بیانۃ الفصل الثانی:۔ پہلا مقالہ جو مفردات کے بیان میں ہے اس میں چار فصلیں ہیں۔ پہلی فصل الفاظ کے بیان میں اور دوسری فصل معانی کے بیان میں اور تیسری فصل مباحث کلی و جزئی میں اور چوتھی فصل تعریفات کے بیان میں۔ پہلی فصل کے بیان سے جب فارغ ہو چکے تو اب دوسری دوسری فصل کو بیان کیا جاتا ہے کہ وہ معانی کے بیان میں ہے۔ چونکہ الفاظ دال ہیں اور معانی مدلول اس لئے دال کی بحث کے بعد معانی کی بحث کو بیان کیا گیا اور الفاظ جس طرح مفرد و مرکب ہوتے ہیں اسی طرح معانی بھی فرق اتنا ہے کہ الفاظ کا مفرد و مرکب ہونا بالذات ہے اور معانی کا بالعرض یعنی مفرد و مرکب ہونا حقیقتۃً الفاظ کی صفت ہے اور معانی کی بالعرض جیسا کہ گذرا۔ اور مفرد طبعی طور پر مرکب پر مقدم ہوتا ہے کیونکہ مفرد جز ہوتا ہے مرکب کا اور چونکہ جز کا وجود کل کے وجود سے پہلے ہوتا ہے اس لئے پہلے معانی مفردہ کی بحث کو لایا گیا۔

بیان کے کل مفہوم :- فصل اول میں چونکہ الفاظ سے بحث تھی اس لئے فصل دوم میں معانی کہا گیا کہ الفاظ کے مناسب عنوان، معانی ہی ہے کلیات و مفہومات نہیں اور تقسیم میں مفہوم کا عنوان اس لئے مناسب ہے کہ کلی و جزئی معقولات تانیہ سے ہیں کہ جن کا ظرف عروض ذہن ہوتا ہے نہ کہ خارج اور وجودی الذہن کی طرف لفظ مفہوم ہی متبادر ہوتا ہے معنی نہیں ۔

اقول المعانی هي الصور الذهنية من حيث انبها وضع بانها الا لفاظ فان غير عنها بالفاظ مفردة فهي المعاني المفردة والا فالركبة والكلام ههنا انبها هو في المعاني المفردة

ترجمہ :- میں کہتا ہوں کہ معانی وہ جو کہ صور ذہنیہ ہیں اس حیثیت سے کہ ان کے مقابلہ میں الفاظ موضوع ہیں ۔ تو اگر ان کی تعبیر الفاظ مفردہ سے کی جائے تو وہ معانی مفردہ ہیں ورنہ معانی مرکبہ ہیں اور یہاں گفتگو صرف معانی مفردہ میں ہے جیسا کہ عنقریب آپ پہچانیں گے ۔

تشریح :- قول المعانی :- معانی جمع معنی بروزن مفعول ماخوذ ہے معنی یعنی بمعنی قصد سے وہ مصدر بھی بمعنی اسم مفعول ہے پس اس کا معنی مقصود ہوا ۔ یا وہ بروزن مری اسم مفعول کا مخفف ہے ۔ وہ اسم مکان نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا معنی مقصود ہوتا ہے نہ کہ مکان قصد ۔ اسی وجہ سے بتقدیر اول زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس میں اعلال کی ضرورت نہیں پڑتی ۔ خلاصہ یہ کہ معنی لغت میں بمعنی مقصود ہے اور اصطلاح میں وہ ہے جو لفظ سے استفادہ ہو ۔

خیال ہے کہ معنی و مقصود اور مفہوم و مدلول و مراد سب کا معنی ایک ہے لیکن ان کے درمیان اعتباری فرق بیان کیا جاتا ہے ۔ اس اعتبار سے کہ لفظ سے قصد کیا جاتا ہے ۔ معنی و مقصود ہے اور اس اعتبار سے کہ لفظ سے سمجھا جاتا ہے مفہوم ہے اور اس اعتبار سے کہ لفظ اس پر دال ہے مدلول ہے اور اس اعتبار سے کہ لفظ سے ارادہ کیا جاتا ہے مراد ہے ۔

قول لے من حيث :- اس قید سے یہ اشارہ ہے کہ دلالت لفظیہ عقلیہ و طبعیہ علوم میں غیر معتبر

ہے یعنی جو معنی ان الفاظ سے مستفاد ہوں جو بذریعہ طبع یا عقل دال ہوں ان سے بحث نہ ہوگی بلکہ صرف اس معنی سے جو بذریعہ وضع دال ہو۔

قولہ فان عبر عنہا:۔ متن کی عبارت فی المعانی المفردۃ میں چونکہ افراد کو معنی کی صفت قرار دیا گیا ہے جس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ معنی مفرد سے مراد بسیط ہے یعنی وہ ہے جس کا جزء نہ ہو اس لئے اس عبارت سے اس کا ازالہ کیا گیا کہ معنی مفرد سے مراد بسیط نہیں بلکہ وہ معنی ہے جس کی تعبیر لفظ مفرد کی جائے اور معنی مرکب سے مراد وہ معنی ہے جس کی تعبیر لفظ مرکب سے کی جائے۔ یعنی معنی مفرد وہ ہے جو لفظ مفرد سے مستفاد ہو اور معنی مرکب وہ ہے جو لفظ مرکب سے مستفاد ہو بالفاظ دیگر معنی مرکب وہ ہے جس کا جزء لفظ کے جزء سے مستفاد ہو اور معنی مفرد وہ ہے جس کا جزء لفظ کے جزء سے مستفاد نہ ہو پس افراد و ترکیب بالذات صفت ہیں الفاظ کی جیسا کہ خیال ہے اہل عربیہ کا اور معانی کو جو ان کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے وہ بالتبع یعنی ان کو مفرد و مرکب بالتبع کہا جاتا ہے۔

قولہ والكلام۔ معانی اگرچہ تعبیر کے لحاظ سے مفرد و مرکب دونوں ہوتے ہیں لیکن متن میں جو کہا گیا الفصل الثانی فی المعانی۔ اس سے مراد صرف معانی مفردہ ہیں۔ برخلاف وہ عنوان جو ثروا کتاب میں ہے المقالة الاولی فی المفردات کہ وہ معانی مفردہ میں منحصر نہیں بلکہ مرکبات کو بھی شامل ہے کیونکہ مقالہ اولی میں چار فصلیں ہیں۔ جس میں سے چوتھی فصل تعریفات کے بیان میں ہے اور ظاہر ہے تعریفات میں اکثر ترکیب ہوتی ہے۔ مقالہ اولی میں جو مفردات کہا گیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ جملہ نام و لہذا اس تقدیر پر مرکب مفردات میں داخل ہو جائیگا اور یہاں فصل دوم میں جو مفرد کہا گیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ مرکب نہ ہو۔

واضح ہو کہ لفظ مفرد اشتراک کے طور پر چند معنوں میں استعمال ہوتا ہے (۱) مفرد سے مراد کبھی تشبیہ و جمع کا مقابل یعنی واحد ہوتا ہے (۲) کبھی مراد مضاف و شبہ مضاف کا مقابل ہوتا ہے (۳) کبھی مراد مقابل مرکب ہوتا ہے ناقص ہو یا نام جنبا نچہ کہا جاتا ہے غلام زید مفرد یعنی مرکب نام اور جملہ نہیں۔

فَلَمْ يُمْفُومِ وَهُوَ الْحَاصِلُ فِي الْعَقْلِ اِمَّا جَزِيٌّ اَوْ كَلِّيٌّ لِاَنَّهُ اِمَّا اَنْ يَكُونَ نَفْسٌ تَصَوُّرُهَا اَيُّ مَنْ حَيْثُ
اَنَّهُ تَصَوُّرُ مَا لَمْ يَكُنْ وَقَوْعُ الشَّرِكَةِ فِيهِ اَيُّ مَنْ اِسْتَرَاكَه بَيْنَ كَثِيرِينَ وَصِدْقُهُ عَلَيْهِمْ اَوَّلًا
يَكُونُ فَاِنْ مَنْعَ نَفْسٌ تَصَوُّرُهَا عَنْ الشَّرِكَةِ فَهِيَ الْمَجْزِيَّةُ كَهَذَا الْاِنْسَانِ فَاِنَّ الْهَيْدِيَّةَ اِذَا حَصَلَ
مَفْهُومُهَا عِنْدَ الْعَقْلِ اِمْتَنَعَ الْعَقْلُ بِهَجْرٍ وَتَصَوُّرُهَا عَنْ صِدْقِهَا عَلَى اُمُورٍ مُتَعَدِّدَةٍ

ترجمہ: _____ پس ہر مفہوم اور وہ وہ ہے جو عقل میں حاصل ہوا یا جزئی ہے یا کلی کیونکہ یا تو
اس کا نفس تصور یعنی باس حیثیت کہ وہ متصور ہے مانع ہوگا اس میں شرکت کے وقوع سے یعنی کثیرین
کے درمیان مشترک ہونے اور کثیرین پر اس کے صادق آنے سے یا مانع نہ ہوگا۔ پس اگر مانع ہو اس کا
نفس تصور شرکت سے تو وہ جزئی ہے جیسے ہذا الانسان کہ جب ہدیت کا مفہوم عقل میں حاصل ہو جائے
تو عقل محض اس کے تصور کی وجہ سے امور متعددہ پر صادق آنے سے مانع ہوتی ہے۔
تشریح: _____ قولہ فکل مفہوم۔ مفہوم ومعنی دونوں متحد بالذات ہیں اور مختلف
بالاعتبار اس حیثیت سے کہ لفظ سے وہ سمجھا جاتا ہے مفہوم بولا جاتا ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ لفظ
سے قصد کیا جاتا ہے معنی بولا جاتا ہے۔

قولہ الحاصل: مفہوم کی یہ تعریف ہے کہ مفہوم وہ ہے جو عقل میں حاصل ہو اس مقام
پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ بعض ایسی کلی ہے جو معلوم نہیں ہوتی ہے تو وہ عقل میں بھی حاصل نہ ہوگی لہذا
وہ مفہوم نہ ہوگی جب کہ ہر کلی مفہوم ہوتی ہے۔ دوسرا سوال یہ کہ جزئی کلی کا قیَم نہیں ہو سکتی! کیونکہ
وہ عقل میں حاصل نہیں ہوتی بلکہ جو اس باطن میں حاصل ہوتی ہے۔ جواب دونوں کا یہ کہ عقل میں
حاصل ہونے سے مراد عام ہے کہ وہ عقل میں حاصل بالفعل ہو یا بالقوہ۔ بالذات ہو یا بالواسطہ۔ بالقوہ
کی قید سے وہ کلی داخل ہو جائے گی جو اگرچہ معلوم نہیں لیکن معلوم ہو سکتی ہے اور بالواسطہ کی قید
سے جزئی داخل ہو جائے گی کیونکہ وہ عقل میں جو اس باطن کے واسطہ سے حاصل ہوتی ہے۔

قولہ لانه اما:۔ یہ دلیل ہے اس دعویٰ مذکور کی کہ مفہوم کی اولاد ہی قسمیں ہیں تین یا
اس سے زائد نہیں خلاصہ دلیل یہ ہے کہ مفہوم جو ذہن میں حاصل ہے اس کے حصول فی الذہن کے

اعتبار سے شکی کا صدق اگر کثیرین پر عقلاً متنع ہو تو وہ جزئی ہے چنانچہ زید یا بحر جب ذہن میں حاصل ہوتو عقل کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہوتی ہے اسی طرح ہذا انسان یا ہذا نبی کے جب نہایت کا مفہوم یعنی وہ تعین جو اشارہ سے استفادہ ذہن میں حاصل ہو تو عقل اس کے کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہوتی ہے لیکن اگر مانع نہ ہو یعنی بحیثیت مذکورہ شکی کا صدق کثیرین پر عقلاً متنع نہ ہو تو وہ مفہوم کلی ہے چنانچہ انسان یا فرس کہ جب اس کا مفہوم ذہن میں حاصل ہو تو عقل کثیرین پر صادق آنے سے مانع نہیں ہوتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ کلی جو نافرض اشتراک کا ممکن ہو جانا ہے اور جزئی جو نافرض اشتراک کا محال ہو جانا ہے۔

قولہ نفس تصور ۴: کلی و جزئی دونوں کی تعریف میں چونکہ لفظ تصور موجود ہے اس سے اس سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ کلی و جزئی ہونا تصور ذہنیہ کے عوارض سے ہے پس اس سے چونکہ یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ صور ذہنیہ میں سے اگر وہ امر ہو جو شرکت کو منع نہ کرے تو اس کی حقیقت خارجیہ بھی ایسی ہی ہوگی کیونکہ صور ذہنیہ حقائق خارجیہ کے مطابق ہوتی ہے پس واجب وغیرہ بھی خارج میں شرکت کو منع نہ کرے گا جب کہ وہ باطل ہے اس لئے لفظ نفس سے اس کا ازالہ کیا گیا کہ صور ذہنیہ کا شرکت سے مانع ہونا اور مانع نہ ہونا اس کے نفس تصور کے اعتبار سے ہے ذات کے اعتبار سے نہیں لہذا واجب کا نفس تصور وہ ہے جو شرکت کو منع نہ کرے البتہ اس کی ذات شرکت کو بلاشبہ منع کرتی ہے قولہ امی من حیث اندہ: اس تفسیر سے یہ بتایا گیا ہے کہ متن کی عبارت ان منع نفس تصور ہے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شرکت سے مانع تصور ہے جب کہ شرکت سے مانع تصور نہیں بلکہ نفس تصور ہے تصور تو منع تصور کے لئے شرط ہے اور یہاں تصور کی طرف جو منع کی نسبت کی گئی ہے بطور مجاز ہے۔ قولہ امی من اشراک: یہ تفسیر ہے وقوع الشراک فیہ کی جس سے یہ واضح کیا گیا ہے کہ اشتراک میں ضمیر کا مرجع مفہوم ہے اور شریک ہونے والا وہی مفہوم ہے اور جس کے ساتھ شریک ہو وہ اس کے افراد ہیں اور لفظ کثیرین جمع سالم ہے کثیر کی اور کثیر افراد ہیں وصدق علیہا میں واو برائے توضیح یعنی مفہوم کا کثیرین میں شریک ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ مفہوم کثیر افراد پر صادق آئے لہذا صدقہ میں ضمیر کا مرجع مفہوم ہوا۔ اور علیہا میں ضمیر کا مرجع کثیرین ہے۔

قول ہے فان منع نفس :- تردد مذکور کے اس شق کو پہلے اس لئے بیان کیا گیا کہ وہ مثبت
 ہے جو مستحق تقدیم ہے اور اس لئے بھی کہ وہ جزئی کا بیان ہے اور جزئی کلی پر طبعاً مقدم ہوتی ہے کیونکہ
 جزئی فرد واحد معین پر دلالت کرتی ہے اور کلی افسرد کثیرہ پر ۔ حاصل کلام یہ کہ مفہوم کا نفس
 تصور اگر شرکت سے مانع ہو تو وہ جزئی ہے چنانچہ زید کا مفہوم جب عقل کے نزدیک حاصل
 ہو تو کثیرین پر اس کے صدق کا فرض کرنا محال ہے اسی طرح ہذا الانسان میں انسان کا مفہوم اگر چہ کثیرین
 پر صادق آتا ہے لیکن ہذیت کا مفہوم وہ تعین ہے جو اشارہ سے مستفاد ہے کثیرین پر صادق آنے
 سے مانع ہے ۔ تہذیب المنطق میں علامہ سعد الدین تقی زانی نے کلی و جزئی کی تعریف میں نفس
 تصور کے بجائے لفظ فرض لکھا ہے کہ جزئی وہ مفہوم ہے کہ جس کا فرض صدق کثیرین پر محال ہو اور کلی وہ
 مفہوم ہے جس کا فرض صدق کثیرین پر محال نہ ہو ۔ اور فرض و نفس تصور دونوں کا مال ایک ہے
 اس لئے کہ جس طرح وہ کلیاں جن کی شرکت خارج میں محال ہے فرض بمعنی تجویز عقلی کی قید سے جزئی
 ہونے سے خارجی ہو جاتی ہے اسی طرح نفس تصور کی قید سے بھی خارج ہو جاتی ہے چنانچہ واجب
 الوجود میں اگر چہ دلیل خارجی سے شرکت محال ہے لیکن جب اس کے نفس تصور کی طرف غور کیا
 جائے تو شرکت سے مانع نہیں اس لئے کہ اس کا نفس تصور ہی اگر شرکت سے مانع ہوتا تو اثبات
 وحدانیت کے لئے دلیل آخر کی ضرورت پیش نہ آتی اسی طرح کلیات فرضیہ مثلاً لاشی و لا موجود وغیرہ
 میں اگر چہ خارج کے اعتبار سے شرکت محال ہے لیکن نفس تصور کے اعتبار سے محال نہیں لیکن
 فرض و نفس تصور میں اولی نفس تصور ہے اس لئے کہ اس تقدیر پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے
 البتہ لفظ فرض کہ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ مثلاً زید و بکر وغیرہ جزئی ہونے سے خارج
 ہو جاتے ہیں کیونکہ کثیرین پر ان کے صدق کا فرض کرنا محال نہیں ہے اگر چہ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے
 کہ فرض کے دو معنی ہیں ایک فرض محض اور دوسرا تجویز عقلی ۔ فرض محض کا معنی ہے اگر تو اند یعنی
 اگر ہو سکے چنانچہ قضیہ شرطیہ کے مقدم میں ہوتا ہے مثلاً یوں کہا جائے کہ اگر زید و بکر وغیرہ
 کثیرین پر صادق ہو سکے تو کلی ہے اور تجویز عقلی وہ ہے جس کو عقل جائز سمجھے جس کا معنی ہے تو اند بود
 یعنی ہو سکے اور تعریف میں فرض سے مراد تجویز عقلی ہے لہذا زید و بکر وغیرہ جزئی ہونے سے

سے خارج نہ ہوں گے کیونکہ عقل کثیرین پر ان کے صدق کو محال سمجھتی ہے اسی وجہ سے اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین ولا شئی وغیرہ کا اگرچہ نفس الامر میں ایک بھی فرد موجود نہیں لیکن چونکہ عقل ان کے صدق کو کثیرین پر جائز سمجھتی ہے اس لئے وہ جبری نہیں بلکہ کلی ہیں۔

وَأَنَّ لَمْ يَنْتِجْ الشَّكَّةَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مُتَصَوِّرٌ فَهُوَ الْكَلِّيُّ كَالْإِنْسَانِ فَإِنَّ مَفْهُومَهُ إِذَا حَصَلَ عِنْدَ الْعَقْلِ لَمْ يَنْتِجْ عَنْ صِدْقِهِ وَقَدْ وَقَعَ فِي بَعْضِ النَّحْلِ نَفْسُ تَصَوُّرٍ مَعْنَاهُ وَهُوَ سَهْوٌ وَالْأَنَّ لِلْمَعْنَى مَعْنًى لِأَنَّ الْمَفْهُومَ هُوَ الْمَعْنَى

ترجمہ: — اور اگر وہ مانع نہ ہو شرکت سے بایں حیثیت کہ وہ متصور ہے تو وہ کلی ہے جیسے انسان کہ جب اس کا مفہوم عقل میں حاصل ہو تو وہ اس کے کثیرین پر صادق آنے سے مانع نہیں ہوتی اور بعض نسخوں میں نفس تصور معنایہ واقع ہے جو بھول ہے ورنہ معنی کے لئے معنی ہوں گے کیونکہ مفہوم بعینہ معنی ہے۔

تشریح: — قولہ وَأَنَّ لَمْ يَنْتِجْ: تردید مذکور کی یہ دوسری شق ہے کہ مفہوم اگر شرکت سے مانع نہ ہو بایں حیثیت کہ وہ متصور ہے تو وہ کلی ہے چنانچہ انسان کہ جب اس کا مفہوم عقل کے نزدیک حاصل ہو تو وہ کثیرین پر صادق آنے سے مانع نہیں ہے۔

قولہ وَقَدْ وَقَعَ: متن کے بعض نسخوں میں نفس تصور کے بجائے نفس تصور معنایہ مذکور ہے جو معنی برخطا ہے اس لئے کہ تقسیم مفہوم کی ہے تو معنایہ کی غیر مفہوم کی طرف راجع ہوگی اور مفہوم و معنی میں چونکہ اتحاد ہے اس لئے یہ لازم آئے گا کہ معنی کے لئے معنی ہو جائے جو ممنوع ہے اس خطا کی وجہ یہ ہے کہ یہ تعریف ان لوگوں کی ہے جنہوں نے لفظ کو کلی و جبری کا قسم قرار دیکر یوں کہا ہے کہ لفظ اگر اس کے معنی کا تصور وقوع شرکت سے مانع ہو تو جبری ہے ورنہ کلی ہے۔ متن میں قسم کو بدل کر لفظ کے بجائے مفہوم کو رکھ دیا گیا اور تعریف میں معنی کو حذف کرنے سے ذہول ہو گئی۔

وَأَنَّهُ قَدْ بَنَفَسَ التَّصَوُّرَ لِأَنَّ مِنَ الْكَلِيَّاتِ مَا يَمْنَعُ الشَّرَكَةَ بِالنَّظَرِ إِلَى الْخَارِجِ كَوَاجِبِ
الْوُجُودِ فَإِنَّ الشَّرَكَةَ فِيهِ مُمْتَنِعَةٌ بِالدَّلِيلِ الْخَارِجِيِّ لَكِنْ إِذَا جَرَدَ الْعَقْلُ النَّظَرَ إِلَى مَقْهُوْمِهِ
لَمْ يَنْبَغِ مِنْ صِدْقِهِ عَلَى كَثِيرِينَ فَإِذَا جَرَّدَ تَصَوُّرَهُ لَا يَكُونُ مَا نَعَا مِنْ اشْتِرَاكِهِ لَمْ يَفْتَقِرْ فِي
إثْبَاتِ الْوَحْدَانِيَّةِ إِلَى دَلِيلٍ آخَرَ كَالْكَلِيَّاتِ الْفَرْضِيَّةِ مِثْلُ الْأَشْيَاءِ وَالْإِمْكَانِ وَالْأَمُوجُودِ
فَإِنَّهَا يَمْنَعُ أَنْ تَصْدَقَ عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ فِي الْخَارِجِ لَكِنْ لَا بِالنَّظَرِ إِلَى جَمْعِ تَصَوُّمِهَا

ترجمہ: _____ اور تعریف کو نفس تصور کے ساتھ اس لئے مقید کیا گیا کہ کلیوں میں سے بعض
وہ ہے جو بلحاظ خارج کے مانع شرکت ہے جیسے واجب الوجود کہ اس میں دلیل خارجی سے شرکت ممتنع
ہے لیکن عقل جب محض اس کے تصور کو دیکھے تو کثیرین پر صادق آنے سے نہیں روکتی ہے کیونکہ اگر محض
اس کا تصور شرکت سے مانع ہوتا تو اثبات وحدانیت میں کسی دوسری دلیل کا محتاج نہ ہوتی اور جیسے
کلیات فرضیہ مثلاً لاشیء والا امکان والا موجود کہ ان کا خارج میں چیزوں میں سے کسی چیز پر صادق
انا محال ہے لیکن محض ان کے تصور کے پیش نظر نہیں۔

تشریح _____ قولہ وَأَنَّهُ قَدْ بَنَفَسَ التَّصَوُّرَ: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ کلی وحدانیت کی تعریف کو
تصور کے ساتھ کیوں مقید کیا گیا؟ جواب یہ کہ تعریف کو اگر نفس تصور کے ساتھ مقید نہ کیا جائے تو کلی کی تعریف
جاری اور جزئی کی تعریف مانع نہ ہوگی کیونکہ بعض کلیاں دلیل خارجی کے اعتبار سے شرکت سے مانع ہوتی
ہیں۔ چنانچہ وہ کلی جس کا خارج میں صرف ایک ہی فرد پایا جاتا ہے جیسے واجب الوجود یا وہ کلی جن
کا خارج میں کوئی فرد نہ پایا جائے جس کو کلیات فرضیہ کہا جاتا ہے جیسے لاشیء والا امکان والا
موجود تو اگر ان کو مقید نہ کیا جائے تو یہ تمام کلیاں کلی کی تعریف سے خارج اور جزئی کی تعریف میں
داخل ہو جائیں گی کیونکہ وہ کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہوتی ہیں لیکن جب ان کو مقید کیا گیا تو وہ کلی
کا تعریف میں داخل ہو گئیں کیونکہ وہ کلیاں نفس تصور کے لحاظ سے شرکت سے مانع نہیں بلکہ دلیل
خارجی اور خصوصیات کی وجہ سے مانع ہوتی ہیں۔ اس لئے کہ وہ نفس تصور کے لحاظ سے شرکت
سے مانع ہوتیں تو اثبات وحدانیت میں کسی دوسری دلیل کی ضرورت پیش نہیں آتی جب کہ اس

کی ضرورت پیش آتی ہے

قولہ کہ کلیات الفرضیۃ۔ کلیات فرضیہ وہ کلیات ہیں جن کا ایک فرد بھی خارج میں نہ پایا جائے مثلاً لا ممکن ولا موجود وغیرہ کیونکہ ان کا اگر ایک فرد بھی خارج میں پایا جائے تو ممکن و موجود ہو جائے گا جس سے اجتماع نقیضین لازم آئے گا کہ شئی واحد ممکن بھی ہو اور لا ممکن بھی موجود بھی ہو اور لا موجود بھی پس ان کو جو کلی کہا جاتا ہے محض عقل و ذہن کے اعتبار سے کہ عقل اگر اس کے تکرر کو جائز سمجھے تو کلی ہے اور اگر اس کے تکرر کو جائز نہ سمجھے تو جزئی ہے۔

وَمِنْ هَٰمَہُنَا یُعْلَمُ أَنَّ أَفْرَادَ الْکَلِیِّ لَا یَجِبُ أَنْ یَکُونَ الْکَلِیُّ صَادِقًا عَلَیْہَا بَلْ مِنْ أَفْرَادِہَا مَا یَمْتَنِعُ أَنْ یَصْدُقَ الْکَلِیُّ عَلَیْہِ فِی الْخَارِجِ إِذَا لَمْ یَمْتَنِعِ الْعَقْلُ عَنْ صِدْقِہَا عَلَیْہِ یَحْضُرُ تَصَوُّرُہَا فَلَوْلَمْ یُعْتَبَرْ نَفْسُ التَّصَوُّورِ فِی تَعْرِیْفِ الْکَلِیِّ وَالْجَزْئِیِّ لَمْ یَدْخُلْ تِلْكَ الْکَلِیَّاتُ فِی تَعْرِیْفِ الْجَزْئِیِّ فَلَا یَکُونُ جَامِعًا

ترجمہ :-۔۔۔۔۔ اور ہمیں سے یہ جان لیا جاتا ہے کہ کلی کے افراد پر کلی کا صادق آنا ضروری نہیں بلکہ اس کے بعض افراد ایسے بھی ہیں جن پر خارج میں کلی کا صادق آنا متنع ہے جب عقل مانع نہ ہو اس کلی کے صادق آنے سے اس فرد پر کلی کے محض تصور کے پیش نظر پس اگر کلی و جزئی کی تعریف میں نفس تصور کا اعتبار نہ کیا جائے تو یہ کلیات جزئی کی تعریف میں داخل ہو جائیں گی پس یہ تعریف مانع نہ رہے گی اور کلی کی تعریف سے نکل جائیں گی لہذا تعریف جامع نہ رہے گی۔

تشریح :-۔۔۔۔۔ قولہ ومن ہما۔۔۔۔۔ گذشتہ بیان سے جب یہ معلوم ہو گیا کہ مفہوم واجب الوجود اور مفہومات لاشئی ولا ممکن ولا موجود کلیات ہیں جبکہ ان کا صادق اپنے افراد پر نفس الامر میں نہیں ہوتا اس لئے کہ نفس الامر میں مفہوم واجب الوجود کا ایک سے زائد پر صادق آنا محال ہے اور کلیات فرضیہ کا صادق نفس الامر میں ایک شئی پر بھی نہیں ہوتا۔ چہ جائیکہ ایک سے زائد پر صادق آئے اس لئے کہ کلی کے افراد میں اعتبار افراد پر فرض صادق کا ممکن ہونا ہے اور افراد کا نفس الامر میں محقق ہونا

مزدوری نہیں۔

قولہ۔ فلولا لم یعتبر۔ حقیقتہ تعریف وہی ہے جو جامع و مانع ہو۔ جامع سے مراد یہ ہے کہ شئی اپنے تمام افراد کو داخل ہونے سے روکے چنانچہ کلی و جزئی کی تعریف میں اگر نفس تصور کا اعتبار کیا جائے تو مذکورہ کلیاں جزئی کی تعریف میں داخل ہو جائیں گے۔ چونکہ خارج میں اس کے افراد میں تکرار نہیں اس لئے اس کا صدق کثیرین پر مانع ہے پس جزئی کی تعریف مانع نہ رہے گی کہ وہ اپنے علاوہ دوسرے افراد کو داخل ہونے سے نہیں روکتی اور وہ کلیاں تعریف کلی سے خارج ہو جائیں گی۔ کیونکہ اس کے افراد میں تکرار نہیں جو کثیرین پر مصادق اسکے پس کلی کی تعریف جامع نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنے افراد کو شامل نہیں ہے۔

قولہ۔ فلا یكون مانعاً۔ اس مقام پر تین صورتیں پیدا ہوتی ہیں نفس تصور کی قید جزئی و کلی دونوں سے حذف ہو تو کلی کی تعریف جامع اور جزئی کی تعریف مانع نہ ہوگی اور اگر کلی سے حذف ہو تو کلی کی تعریف جامع نہ ہوگی البتہ جزئی کی تعریف مانع ہوگی اور اگر برعکس جزئی کی تعریف مانع نہ ہوگی۔ البتہ کلی کی تعریف جامع ہوگی۔

بیان التسمیۃ بالکلی والجزئی اَنَّ الکلی جزء للجزئی غالباً کالانسان فانہ جزء لزیید والحيوان فانہ جزء للانسان والجسم فانہ جزء للحيوان فيكون الجزئی کلاً والکلی جزءاً الی وکلیہ الشئی انہا تکتون بالنسبۃ الی الجزئی فيکون ذلک الشئی منسوباً الی الکلی والنسبۃ الی الکلی کلّی وکذلک جزئیۃ الشئی انہا فی بالنسبۃ الی الکلی فيکون منسوباً الی الجزئی والنسبۃ الی الجزئی جزئی

ترجمہ: اور کلی و جزئی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ کلی اکثر جزئی کا جز ہوتی ہے جیسے انسان کہ وہ زید و حیوان کا جز ہے اور حیوان کہ وہ انسان کا جز ہے اور جسم کہ وہ حیوان کا جز ہے پس جزئی کل ہوتی اور کلی اس کا جز اور کسی شئی کا کلی ہونا جزئی کی نسبت ہوتا ہے پس وہ شئی کل کی طرف

منسوب ہوگی اور جو شئی کل کی طرف منسوب ہو تو وہ کلی ہوتی ہے اور اسی طرح کسی شئی کا جزئی ہونا کلی کی بہ نسبت ہوتا ہے پس وہ جزئی کی طرف منسوب ہوگی اور جو جزء کی طرف منسوب ہو وہ جزئی ہوتا ہے۔

تشریح :- قولہ بیان التسمیۃ: ماقبل میں کلی و جزئی کے اصطلاحی معنی کا بیان تھا اور یہاں ان کے لغوی معنی اور وجہ تسمیہ کا بیان ہے کہ کلی کا نام کلی اس وجہ سے ہے کہ وہ اکثر جزئی کا جزء ہوتی ہے جیسے انسان زید کا اور حیوان انسان کا اور جسم حیوان کا جزء ہے کیونکہ زید حیوان ناطق مع الشخص کا نام ہے اور انسان حیوان ناطق کا اور حیوان جو ہر حساس متحرک بالارادہ کا نام ہے اور جزئی کل ہے اور کلی اس کل کا جزء اور جزء چونکہ کل کی طرف منسوب ہوتا ہے اور جو کل کی طرف منسوب ہو وہ کلی ہوتا ہے لہذا جزء کلی ہوا اسی طرح جزئی کا ہونا کلی کے اعتبار سے ہوتا ہے اس لئے کہ جزئی جیسا کہ گذرا کل ہے۔ اور کلی اس کل کا جزء ہے اور کل چونکہ اس جزء کی طرف منسوب ہوتا ہے اور جو جزء کی طرف منسوب ہو وہ جزئی ہوتا ہے لہذا کل جزئی ہوا۔ خلاصہ یہ کہ کلی حقیقہ جزء ہے لیکن وہ چونکہ کل کی طرف منسوب ہوتا ہے اس لئے وہ کلی یعنی کل والا ہے۔ اسی طرح جزئی حقیقہ کل ہے لیکن وہ جزء کی طرف منسوب ہوتا ہے اس لئے وہ جزئی یعنی جزء والا ہے لہذا کلی اور کل اور جزئی و جزء ایک دوسرے کے متبادلتے ہیں اور کلی اور جزء اور جزئی اور کل ایک دوسرے کے مترادف ہیں۔

قولہ غالباً - غالب بمعنی اکثر ہے وہ اس لئے کہا گیا کہ کلی کی پانچ قسموں (جنس، فصل، و نوع و خاصہ و عرض عام) میں سے پہلی تین قسمیں اپنے افراد کا جزء ہوتی ہیں اور بعد والی دو اپنے افراد کا جزء نہیں ہوتیں اور ظاہر ہے تین پانچ کا اکثر ہے۔

قولہ کلیۃ الشئی - ماقبل میں جیسا کہ گذرا کہ کلی ایک حقیقی ہوتی ہے اور دوسری اضافی اسی طرح جزئی ایک حقیقی ہوتی ہے اور دوسری اضافی اور یہاں کلی و جزئی سے کلی اضافی و جزئی اضافی مراد ہے کیونکہ کلی کو جزئی کی طرف منسوب کیا گیا ہے لہذا شئی بہ نسبت جزئی کلی ہے اور وہ بہ نسبت کلی جزئی ہے برخلاف کلی حقیقی و جزئی حقیقی اس میں نسبت ملحوظ نہیں ہوتی ہے۔

قولہ کذلک جزئیۃ: یعنی کسی شئی کا جزئی ہونا کلی کی طرف منسوب ہونے سے ہی ہوتا ہے مثلاً کسی شئی کو جزئی اسی وقت کہا جائے جب کہ اس میں یہ لحاظ کیا جائے کہ وہ کلی کے تحت داخل

ہے پس جزئی نام ہے اس کا جو دو صفوں کے ساتھ متصف ہو ایک تحت کلی داخل ہونا اور دوسرا
کلی کا اس کا جزء ہونا جس طرح کلی میں ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ کلی و جزئی دونوں امر بسی و اضافی
ہیں جن میں سے ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف ہے لہذا کلی ہونا جزئی ہونے کے بغیر متصور
نہیں ہوتا ہے اسی طرح اس کا برعکس، پس دونوں از قبیل اضافیات ہیں۔

قولہ انما ہی بالنسبة۔ یہ عبارت صریح ہے اس امر میں کہ یہاں جزئی سے مراد جزئی
افغانی ہے۔ کیونکہ اس میں یہ ملحوظ ہے کہ جزئی تحت کلی داخل ہوا اور جزئی حقیقی وہ ہے کہ جس کے
مدق کا تصور کثیرین پر محال ہو پس اس میں داخل ہونا ملحوظ نہیں ہے۔

وَأَعْلَمُ أَنَّ الْكَلِمَةَ وَالْجُزْئِيَّةَ إِنَّمَا تَعْتَبَرَانِ بِالذَّاتِ فِي الْمَعَانِي وَأَمَّا فِي الْأَلْفَاظِ فَقَدْ تَسْمَى
كَلِمَةً وَجُزْئِيَّةً بِالْعُرْضِ تَسْمِيَةَ الدَّالِّ بِاسْمِ الْمَدْلُولِ

ترجمہ: — اور آپ جانیں کہ کلی و جزئی ہونے کا اعتبار معانی میں بالذات ہوتا ہے اور
لیکن الفاظ میں تو کلی و جزئی ہونا بالعرض ہوتا ہے۔
تشریح: — قولہ وَأَعْلَمُ۔ کلی و جزئی چونکہ دونوں قسم ہیں مفہوم کی اور مفہوم ہی
کو معنی کہا جاتا ہے لہذا کلی و جزئی ہونا حقیقہ صفت ہیں معنی کی۔ یعنی بالذات کلی و جزئی ہونے
کا اعتبار معانی میں ہوتا ہے۔ الفاظ میں کلی و جزئی ہونے کا اعتبار بالعرض ہوتا ہے تسمیۃ الدال
باسم المدلول کے قبیل سے یعنی الفاظ جو دال ہیں اور معانی مدلول اور جو صفت مدلول کی، کلی و جزئی
ہونے وہ دال کی قرار دی گئی

قَالَ وَالْكَلِمَةُ إِنَّمَا أَنْ يَكُونَ تَهَا مَ مَاهِيَةٍ مَا تَحْدُهُ مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ أَوْ دَاخِلًا فِيهَا أَوْ خَارِجًا عَنْهَا
وَالْأَوَّلُ لَمْ يَكُنْ نَوْعًا سَوَاءً كَانَ مُتَعَدِّدًا الْأَشْخَاصَ وَلَمْ يَكُنْ مَقُولًا فِي جَوَابِ مَا هُوَ بِحَسَبِ
الشَّرْكِ وَالْخَصُوصِيَّةِ مَعًا كَاللَّسَانِ أَوْ غَيْرِ مُتَعَدِّدًا الْأَشْخَاصَ وَالْمَقُولُ فِي جَوَابِ مَا

هُوَ بِحَسَبِ الْخُصُوصِيَّةِ الْمُحْضَةِ كَالشَّمْسِ فَهُوَ اِذَنْ كُلُّيُّ مُقُولٌ عَلَى وَاحِدٍ وَعَلَى كَثِيرِينَ
مُتَّفِقِينَ بِالْحَقَائِقِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ

ترجمہ: — مصنف نے فرمایا کہ کلی یا توان جزئیات کی تمام ماہیت ہوگی جو اس کے تحت ہیں یا ان میں داخل ہوگی یا ان سے خارج ہوگی اول نوع ہے خواہ متعدد الاشخاص ہو اور وہ ماہو کے جواب میں شرکت اور خصوصیت ہر دو کے لحاظ سے بولی جاتی ہے جیسے انسان یا غیر متعدد الاشخاص ہو اور ماہو کے جواب میں محض خصوصیت کے لحاظ سے بولی جاتی ہے جیسے شمس پس وہ اب کلی ہے جو واحد یا کثیرین پر متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں بولی جاتی ہے۔

تشریح: — بیا نہ والہ کلی: منطق میں چونکہ کلی و جزئی میں سے صرف کلی سے بحث کی جاتی ہے اس لئے یہاں صرف کلی کے بیان سے بحث کا آغاز کیا جانا ہے لیکن منطق میں صرف کلی سے بحث اس لئے کی جاتی ہے کہ منطق کا موضوع معرف و حجت ہیں اور معرف معلومات تصور کو ترتیب دے کہ مجہولات تصور یہ کو حاصل کرنا ہے اور حجت معلومات تصدیقیہ کو ترتیب دیکر مجہولات تصدیقیہ کو حاصل کرنا ہے اور ظاہر ہے معلومات تصور یہ یا تصدیقیہ جن سے مجہولات حاصل ہوتے ہیں وہ کلیاں ہوتی ہیں کیونکہ ایک جزئی سے دوسری جزئی کا علم یقینی حاصل نہیں ہوتا کیونکہ جزئیات میں تغیر و تبدل ہوتے رہتا ہے جس سے وہ فنا ہو جاتی ہے اور فنا کے بعد ان کے احوال کے علم کا کوئی فائدہ نہیں رہتا برخلاف کلیاں کہ ان کے احوال سے پائیدار و کمال حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ کلی کے افراد پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ کہ جزئیات میں اتنی کثرت ہوتی ہے کہ ہر ایک کی تفصیل کے لئے طویل عمر چاہیے نیز جزئیات میں غیر معمولی اختلاف ہونے کی وجہ سے ان کو کسی ضابطہ میں مربوط نہیں کیا جاسکتا۔

بیا نہ اما ان یکون: کلی کہ جس کا نفس تصور کثیرین پر صادق آتا ہے وہ اولاً پانچ قسموں پر منحصر ہے کیونکہ وہ اپنی جزئیات کا تمام ماہیت ہے یعنی عین حقیقت ہے کیونکہ انسان کی حقیقت جو حیوان ناطق ہے وہ بعینہ زید و بکر وغیرہ کی حقیقت ہے اور اگر کلی داخل حقیقت ہے

یعنی اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہے تو دو حال سے خالی نہیں آیا اپنے افراد کے درمیان تمام مشترک ہے یا نہیں اگر تمام مشترک ہے تو جنس ہے جیسے حیوان اپنے افراد مثلاً گھوڑا، انسان وغیرہ کی حقیقت یعنی یعنی حیوان ناطق، حیوان ماحق کا جزء اور تمام مشترک اور اگر تمام مشترک نہیں تو فصل ہے جیسے ناطق اپنے افراد مثلاً زید و بکر وغیرہ کی حقیقت حیوان ناطق کا جزء ہے لیکن تمام مشترک نہیں اور اگر کلی اپنے کی حقیقت سے خارج ہے تو دو حال سے خالی نہیں آیا صرف ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہے یا نہیں اگر ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہے تو خاصہ ہے جیسے ضاحک انسان کے افراد مثلاً زید و بکر وغیرہ کی حقیقت سے خارج اور ان کے ساتھ خاص ہے اور اگر صرف ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص نہیں بلکہ چند حقیقتوں کے افراد کو عام ہے تو عرض عام ہے جیسے ماشی انسان و فرس وغیرہ سے خارج اور ان کو عام ہے۔ نقشہ ذیل میں دیکھتے۔

کلی

نوع	جنس	فصل	خاصہ	عرض عام
انسان	حیوان	ناطق	ضاحک	ماشی

بیانہ د اخلاقیہا: اپنی ماتحت میں داخل ہونا عام ہے کہ وہ اس کا مساوی ہے یا اس سے عام اسی طرح خارج ہونا بھی عام ہے کہ وہ اس کا مساوی ہے یا اس سے عام ہے۔

اقول انک قد علمت ان الغرض من وضع هذه المقالة معرفة كيفية اقتسام المجهولات
التصورية من المعلومات التصويرية وهي لا تقتضى بالجزئيات بل لا يبحث عنها في
العلوم لتغيرها وعدل انضباطها فلم هذا اصار نظري المنطقي مقصود اعلى بيان الكليات
وضبط اقتسامها

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ آپ یہ جان چکے کہ اس مقالہ کے منتقد کرنے سے غرض

معلوماتِ تصور یہ کے ذریعہ مجہولات تصور یہ کو شکار کرنے کی کیفیت کا جاننا ہے اور جزئیات کے ذریعہ سے ان کو حاصل کیا نہیں جاسکتا بلکہ جزئیات کے تغیر اور عدم انضباط کی بناء پر ان سے علوم میں بحث ہی نہیں کی جاتی۔ اس لئے منطقی کی نظر بیان کلیات اور ان کے ضبط اقسام پر ہی منحصر ہوگی۔

تشریح: — قولہ انک قد عرفت: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مقالہ اولیٰ میں چونکہ مفردات سے بحث کی جاتی ہے اور مفردات کی دو قسمیں ہیں کلی و جزئی لہذا مقالہ اولیٰ میں ان دونوں ہی کے احوال سے بحث کرنی چاہیے جب کہ صرف کلی کے احوال سے بحث کی جاتی ہے۔ ایسا کیوں؟ جواب یہ کہ مقالہ اولیٰ سے مقصود معلوم تصوری سے مجہول تصوری کو حاصل کرنے کی کیفیت کو معلوم کرنا ہے پس اس میں وہی احوال بیان کئے جائیں گے جن کو کسب و ایصال میں دخل ہو ظاہر ہے جزئیات کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ وہ نہ کاسب ہوتی ہے اور نہ مکاسب اس لئے صرف کلیات اور اس کے اقسام کے احوال سے بحث کی جاتی ہے

قولہ وہی لا تقتضی۔ لا تقتضی مانوخذ ہے اقتناص سے جس کا معنی ہے شکار کرنا یہاں اس سے مراد حاصل کرنا ہے مطلب یہ کہ مجہولات کو جزئیات سے حاصل نہیں کیا جاتا ہے لیکن مجہول کلی کو جزئی سے اس لئے حاصل نہیں کیا جاتا ہے کہ جزئی اگر اسی کلی کا فرد ہے تو خاص کا عام کی طرف موصول ہونا لازم آئے گا اور اگر وہ کلی کا فرد ہے تو ایک مباین کا دوسرے مباین کی طرف موصول ہونا لازم آئے گا جو کہ دونوں باطل ہیں اور مجہول جزئی کو جزئی سے اس لئے حاصل نہیں کیا جاتا ہے کہ جزئیات مادیہ کا ادراک جو اس خسر ظاہرہ سے اور جزئیات مغویہ کا ادراک جو اس خسر باطنہ سے ہوتا ہے اور ظاہرہ ایک نئی کا احساس دوسری شئی کے احساس کی طرف موصول نہیں ہوتا کیوں کہ جب جزئیات مثلاً زید و بکر خالہ وغیرہ کی ترتیب دیا جائے تو اس سے نہ شخصِ آخر کا علم ہوتا ہے اور نہ ہی کس امر کلی کا اس لئے مجہولات کو کلیات ہی سے حاصل کیا جاتا ہے۔

قولہ بل لا یجبت۔ یعنی مسائل منطق میں کسی جزئی کو موضوع بنا کر اس کے احوال میں سے کسی حال کو مجہول نہیں بنایا جاتا ہے بلکہ اس میں موضوع صرف کلیات ہوتے ہیں چنانچہ

شیخ نے شفاء میں تحریر کیا ہے کہ جزئیات میں غور و فکر کرنا فہول ہے اس لئے کہ جزئیات "رود ہیں اور ان کے احوال قائم نہیں رہتے بلکہ تغیر و تبدل اختیار کرتے رہتے ہیں۔

فَالْكُلُّ اِذَا نُسِبَ اِلَى مَا تَحْتَهُ مِنَ الْجَزَيَّاتِ فَاِمَّا اِنْ يَكُونُ نَفْسُ مَا حَمَلَتْهَا اَوْ دَاخِلًا فِيهَا اَوْ خَارِجًا عَنْهَا وَالَّذِي نُسِبَ اِلَى ذَاتِهَا وَالْخَارِجُ عَرَضِيًّا وَهَبِمَا يُقَالُ الذَّاتُ عَلَى مَا لَيْسَ بِخَارِجٍ وَهَذَا اَعْمُ مِنَ الْاَوَّلِ

ترجمہ: — پس کلی جب اپنے ماتحت جزئیات کی طرف منسوب کیا جائے تو وہ یا تو ان کو نفس ماہیت ہوگی یا اس میں داخل ہوگی یا اس سے خارج اور داخل کو ذاتی کہا جائے گا اور خارج کو عرضی اور کبھی ذاتی کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو خارج نہ ہو اور یہ اول سے عام ہے۔

تشریح — قولہ فالکلی:۔ اذالنسب سے یہ بتانا مقصود ہے کہ کلی کی یہ مذکورہ پانچ قسمیں نسبتی و لحاظی ہیں ان کے علاوہ قسمیں بھی ہو سکتی ہیں اگر اس نسبت و لحاظ کو بدل دیا جائے، ماتحت سے مراد ماہمیل علیہ ہے اور من الجزئیات میں من بیان ہے ماتحت میں لفظ ما کا اور جزئیات سے مراد افراد ہیں۔

خلاصہ یہ کہ کلی کو جب ان افراد کے لحاظ سے دیکھا جائے جن پر وہ محمول ہوتی ہے تو تین حال سے خالی نہیں یا تو وہ عین ماہیت ہوگی یا داخل ماہیت یا خارج ماہیت اگر عین ماہیت ہو تو وہ نوع ہے اور اگر داخل ماہیت ہو تو دو حال سے خالی نہیں جیسا کہ تفصیل گزری

خیال رہے کہ یہ حصہ جو مذکور ہوا استقرانی ہے جو ظن کا فائدہ دیتا ہے، حصہ نہیں جو یقین کا فائدہ دیتا ہے۔ کیونکہ حصہ عقلی اثبات و نفی کے درمیان دائر ہونا ہے جو یہاں مفقود ہے اور افراد سے مراد یہاں وہ ہیں جو نفس الامر میں پائے جاتے ہیں خواہ وہ ذہن میں پائے جائیں یا خارج میں۔ ذہن میں جیسے شمس کہ اس کے افراد ذہن میں پائے جاتے ہیں اور خارج میں جیسے

انسان کہ اس کے افراد خارج میں پائے جاتے ہیں جیسے زید و بکر وغیرہ لہذا اس سے کلیات فرضیہ مثلاً لاشی و لائنن وغیرہ خارج ہو گئیں کہ ان کے افراد نہ ذہن میں پائے جاتے ہیں اور نہ خارج میں وہ کلیات جن کے افراد نفس الامر میں پائے جاتے ہیں ان کا اعتبار حصر میں اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ کلیات جن کے افراد نفس الامر میں پائے جاتے معدوم ہوتی ہیں اور معدوم سے بحث کرنے میں کوئی کمال پیدا نہیں ہوتا جب کہ منطق میں ان ہی امور سے بحث کی جاتی ہے جن سے کمال پیدا ہو۔ نیز منطق علوم حکمیہ کے لئے آئے ہوتی ہے اور علوم حکمیہ میں کوئی قضیہ ایسا نہیں ہوتا جس کا موضوع یا محمول ایسی کلی ہو جس کے افراد نفس الامر میں معدوم ہوں۔ نفس الامر کیا چیز ہے اس کی تحقیق التشریح المذہب میں دیکھئے۔

قولہ نفس ماہیتہا: کسی شئی کو اس کے تشخصات خارجہ سے مجرد کرنے کے بعد جو شئی کا مفہوم باقی رہے وہی اس کی ماہیت ہے چنانچہ زید کو جب اس کے تشخصات مثلاً طول قامت، بیاض لون، فزہی اندام وغیرہ سے مجرد و خالی تصور کر لیا جائے تو زید انسان رہ جاتا ہے تو یہی انسانیت محضہ زید کی ماہیت و حقیقت ہے لفظ ماہیت سے متعلق کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ وہ ماہو سے مشتق ہے کہ ماہو سے واؤ کو حذف کر کے باء نسبت اور تاء تانیث لاحق کر دی گئی ہے لیکن یہ محل نظر ہے اس لئے کہ ماہو کے بجائے یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا مشتق منہ ماہی ہو کیونکہ اس میں تغلیل اعلال ہے۔

قولہ والداخل: ذاتی کا اطلاق اکثر اس پر ہوتا ہے جو ماہیت میں داخل ہو اور جو ماہیت سے خارج ہو اس کو خارجی کہا جاتا ہے لیکن کبھی ذاتی کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو ماہیت سے خارج نہ ہو خواہ اس میں داخل ہو یا نہ ہو۔ بتقدیر اول ذاتی کا اطلاق صرف جنس و فصل پر ہوگا نوع پر نہیں کیونکہ وہ اپنی ماہیت میں داخل نہیں۔ اس لئے کہ شئی اپنے نفس میں داخل نہیں ہوتی۔ اور بتقدیر دوم ذاتی کا اطلاق تینوں پر ہوگا اس لئے کہ نوع جس طرح اپنے نفس میں داخل نہیں اسی طرح اپنے نفس سے خارج بھی نہیں ہے۔

قولہ رہبہا قال: یعنی ذاتی اس کو بھی کہا جاتا ہے جو ماہیت سے خارج ہو اس

تقدیر پر نوع و جنس فصل کا ذاتی ہونا لازم آئے گا لیکن کوئی یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ جنس و فصل کا ذاتی ہونا تو درست ہے لیکن نوع کا ذاتی ہونا درست نہیں لیکن جنس و فصل کا ذاتی ہونا اس لئے درست ہے کہ دونوں اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہیں اور جز منسوب الی الذات ہوتا ہے اور منسوب الی الذات ہی کو ذاتی کہا جاتا ہے۔ لیکن نوع کا ذاتی ہونا اس لئے درست نہیں کہ ذاتی منسوب ہے اور ذات منسوب الیہ اور ظاہر ہے منسوب منسوب الیہ کا غیر ہونا ہے لہذا جب نوع اپنے افراد کا ذاتی ہے تو لامحالہ وہ اپنے افراد کی حقیقت کا غیر ہوگی۔ حالانکہ نوع اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہوتی ہے۔ جواب اس کا ایک یہ کہ ذاتی کے دو معنی ہیں ایک لغوی دوسرا اصطلاحی۔ لغوی وہ ہے جو ذات و ماہیت میں داخل ہو جیسا کہ گذر کر ذاتی منسوب الی الذات کو کہا جاتا ہے اور اصطلاحی وہ ہے جو ذات و ماہیت سے خارج نہ ہو خواہ اس کا عین ہو یا جزء اور ذاتی سے یہاں مراد اصطلاحی معنی ہے لہذا نوع کا ذاتی ہونا درست ہے کیونکہ نوع اپنے افراد کی ماہیت کا عین ہے دوسرا جواب یہ کہ نوع کبھی ماہیت نوعیہ کی طرف منسوب ہوتی ہے اور کبھی ماہیت شخیصیہ کی طرف اور نوع کو جو یہاں پر ذاتی کہا گیا ہے ماہیت شخیصیہ کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے کیونکہ نوع ماہیت شخیصیہ کا جزء اور اس میں داخل ہوتی ہے۔

الْأَوَّلُ أَيْ الْكَفَى الذَّاتِي يَكُونُ نَفْسُ مَا هِيَ مَا تَحْتَهُ مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ هُوَ النَّوْعُ كَالْإِنْسَانِ فَإِنَّهُ نَفْسُ مَا هِيَ زَيْدٌ وَعَمْرٌو بَكْرٌ وَغَيْرُهُمَا مِنْ جُزْئِيَّاتِهِ وَلَمْ يَلَمْزْهُ عَلَى الْإِنْسَانِ إِلَّا بَعْوَاهُ مِنْ شَخْصِيَّةٍ خَارِجَةٍ عَنْهُ يَمْتَرُ عَنْ شَخْصٍ آخَرَ

ترجمہ: — اور اول یعنی وہ کبھی جو اپنے ماتحت جزئیات کی نفس ماہیت ہو وہ نوع ہے جیسے انسان کہ وہ زید و عمرو بکر وغیرہ جزئیات کی نفس ماہیت ہے اور وہ انسان پر زائد نہیں ہوتی مگر ان عوارض شخیصہ کے ساتھ جو انسان سے خارج ہیں ان ہی عوارض شخیصہ کی وجہ سے وہ شخص آخر سے ممتاز ہوتا ہے تشریح: — قولہ والا اول ای الکلی:۔ لفظ اول سے چونکہ یہ وہم ہوتا تھا کہ ذاتی کا معنی اول مراد ہے

اس لئے اس تفسیر سے اس وہم کا ازالہ کیا گیا کہ اول سے مراد وہ نہیں بلکہ صہر مذکور کہ کلی اپنے افراد کی تمام حقیقت ہوگی یا داخل حقیقت یا خارج حقیقت کہ شق اول ہے۔ خلاصہ یہ کہ وہ کلی جو اپنے افراد کی تمام ماہیت یعنی عین حقیقت ہے اس کو نوع کہا جاتا ہے جیسے انسان کہ وہ اپنے افراد زید و عمرو و بکر وغیرہ کی حقیقت کا عین ہے کیونکہ انسان کی جو حقیقت حیوان ناطق ہے وہی زید و عمرو وغیرہ کی حقیقت حیوان ناطق ہے تو لے وہی لا تزید :- یعنی افراد انسان کی جو حقیقت ہے بعینہ وہی انسان کی حقیقت ہے اس کی حقیقت پر زائد کوئی شئی نہیں کیونکہ مثلاً جب زید کو اس کے شخصیات فرہی اندام طول قامت اور بیاض لون وغیرہ سے علیہ کر لیا جائے تو صرف زید رہ جاتا ہے یعنی النیان جو حقیقت حیوان ناطق ہے وہ بعینہ زید کی حقیقت ہے۔ افراد کے درمیان جو امتیاز ہوتا ہے ان ہی شخصیات کے ذریعہ کہ زید گورا اور لمبا ہے اور بکر کالا اور ناٹا ہے وغیرہ وغیرہ۔

ثُمَّ النَّوْعُ لَا يَخْلُو إِثَّا أَنْ يَكُونَ مُتَعَدِّ الْأَشْخَاصِ فِي الْخَارِجِ أَوْ لَا يَكُونَ فَإِنْ كَانَ مُتَعَدِّ الْأَشْخَاصِ فِي الْخَارِجِ فَهُوَ الْمَقُولُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ مَحْسَبُ الشَّرَكَةِ وَالْمَحْصُومِيَّةِ مُعَالِلاً السَّوَالِ بِمَا هُوَ مِنَ الشَّيْءِ أَنَّهُ هُوَ لِبَطْنِ مَاهِيَّتِهِ وَحَقِيقَتِهِ فَإِنْ كَانَ السَّوَالُ سَوَالًا عَنْ شَيْءٍ وَاحِدٍ كَانَ طَالِبًا لِتَمَامِ الْمَاهِيَّةِ الْمُخْتَصَّةِ وَإِنْ جُمِعَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ أَوْ أَشْيَاءٍ فِي السَّوَالِ كَانَ طَالِبًا لِتَمَامِ مَاهِيَّتَيْهِمَا وَتَمَامِ مَاهِيَّةِ الْأَشْيَاءِ أَنَّهُمَا يَكُونُ بِتَمَامِ الْمَاهِيَّةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَهُمَا

ترجمہ : ————— پھر نوع خال نہیں آیا وہ خارج میں متعدد الاشخاص ہوگی یا نہ ہوگی اگر خارج میں متعدد الاشخاص ہو تو وہ ماہو کے جواب میں شرکت اور خصوصیت دونوں کے اعتبار سے بولی جائے گی کیونکہ ماہو کے ذریعہ کسی شئی کے متعلق سوال کرنا اس کی تمام ماہیت و حقیقت طلب کرنے کے لئے ہوتا ہے پس اگر سوال شئی واحد کے متعلق ہو تو سائل اس شئی کی تمام ماہیت مختصہ کا طالب ہوگا اور اگر اس نے سوال میں دو یا چند چیزوں کو جمع کیا تو وہ ان کی تمام ماہیت کا طلب گار ہوگا اور تمام ماہیت اشیا تمام ماہیت مشترکہ ہی سے ہو سکتی ہے

تشریح _____ قولہ اشخاص النوع :- متن میں چونکہ نوع کی دو قسموں کو بیان کیا گیا ہے اس لئے اس عبارت سے اس کی وضاحت بیان کی جاتی ہے کہ نوع کہ جس کے افراد ذہن میں کثیرین متفقین بالحقائق ہیں راجع میں بھی اس کے افراد کثیر ہیں یا نہیں اگر کثیر ہیں تو اس نوع کو متعدد الاشخاص کہا جائیگا ہے چنانچہ انسان کہ خارج میں بھی اس کے افراد مثلاً زید و بکر و خالد وغیرہ کثیر ہیں اور اگر کثیر نہیں تو اس نوع کو غیر متعدد الاشخاص کہا جائیگا ہے چنانچہ شمس کہ ذہن میں اگر چہ اس کے کثیر افراد کا امکان ہے لیکن خارج میں صرف ایک فرد موجود ہے ۔

سوال نوع صرف دو ہی قسموں پر منحصر نہیں بلکہ اس کی ایک تیسری قسم بھی ہے جس کے افراد و اشخاص ہلکے نہیں ہوتے بلکہ انواع ہوتی ہیں جیسے کلی نوع ہے اور انسان و فرس وغیرہ انواع ہیں ۔ جواب نوع کے افراد مفہوم کے اعتبار سے اشخاص ہیں اگر چہ صدق کے اعتبار سے انواع ہیں ۔

قولہ فان كان متعددا :- ماہو کے ذریعہ شے کی پوری حقیقت دریافت کی جاتی ہے پس اگر ایک چیز کی نسبت بذریعہ ماہو کے سوال کیا جائے تو سائل کی غرض یہ ہوتی ہے کہ اس چیز کی پوری حقیقت بتاؤ لہذا اس کے جواب میں نوع واقع ہوگی چنانچہ زید ماہو کے جواب میں انسان واقع ہوگا اور اگر چند چیزوں کی نسبت بذریعہ ماہو کے سوال اور وہ سب متفقہ الحقیقہ ہوں تو سائل کی غرض یہ ہوتی ہے کہ ان سب کی پوری حقیقت بتاؤ لہذا ان سب کے جواب میں بھی نوع واقع ہوگی چنانچہ زید و بکر ماہو کے جواب میں انسان واقع ہونا ہے ۔

خلاصہ یہ کہ نوع اگر خارج میں متعدد الاشخاص ہو اور ان افراد میں سے ایک فرد کے متعلق سوال ہو تو جواب میں نوع بحسب الخصوصية بولی جائے گی اور اگر سوال میں متعدد افراد ہوں تو جواب نوع بحسب الشکرت بولی جائے گی اور اگر نوع خارج میں متعدد الاشخاص نہ ہو بلکہ صرف ایک فرد میں منحصر ہو تو جواب میں نوع بحسب خصوصیت محضہ بولی جائے گی پس نوع اگر متعدد الاشخاص ہو تو ماہو کے جواب میں نوع شرکت و خصوصیت دونوں کے اعتبار سے واقع ہوگی اور اگر متعدد الاشخاص نہ ہو تو نوع صرف خصوصیت محضہ کے اعتبار سے واقع ہوگی ۔

قولہ معاً :- یہ لفظ جمعاً کی مثل برہاء حالت منصوب ہے جو یہاں بمعنی مجتمعین ہے چنانچہ

بولاجانا ہے فعلنا معاً و فعلنا جميعاً یعنی حال کو نہما مجتمعین فی صحۃ الحمل۔ کو نہما میں ہما کا مرجع شرکت اور خصوصیت ہے لفظ مع اور جمع دونوں کا معنی اگرچہ حقیقتہً ایک ہے لیکن اعتباری فرق یہ بیان کیا جائے کہ معاً حال فعل میں اجتماع کو کہا جائے اور جمعاً عام ہے کذا فی الرئی۔ عبارت کا اصل معنی یہ ہے حال کونے شرکت والی خصوصیت مجتمعین فی المقولہ فی جواب ما هو۔

قولہ المختصہ بہ:۔ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ نوع جب متعدد الاشخاص ہو تو اس کا ماہیت مختصہ بالتحص ہونا ممکن نہیں۔ جواب اس کا کہ یہ ماہیت کو مختصہ کے ساتھ متصف کرنا سوال کے لحاظ سے ہے یعنی جو نوع متعدد الاشخاص ہو وہ اگرچہ نفس الامر میں ایک فرد کے ساتھ خاص نہیں لیکن جب ایک فرد سے متعلق سوال کیا جائے تو وہ نوع فرد مسئول عنہ کے ساتھ خاص ہوگی۔

قولہ تمام ماہیتہا۔ ماہیتہا میں ضمیر واحد مؤنث کا مرجع شئین اور اشیاء میں سے ہر ایک ممکن ہے لیکن اشیاء اس لئے کہ وہ جمع ہے اور جمع حکم میں واحد مؤنث کے ہوتی ہے لیکن شئین اس لئے کہ وہ اگرچہ تشبیہ ہے لیکن ضمیر کو از قبیل تغلیب جمع بر تشبیہ مؤنث لایا گیا ہے اور بعض نسخہ میں ضمیر کو تشبیہ یعنی ماہیتہا پڑھا گیا ہے جو کہ وہ بھی درست ہے کیونکہ سلام رضی نے کہا کہ جائز ہے وہ ضمیر تشبیہ جو راجع ہو اس معطوف باؤ کی طرف جو معطوف علیہ کیساتھ ہو اگرچہ مراد احد الامرین ہو کیونکہ اؤ کا استعمال اگر اباحت میں بکثرت ہو تو وہ بمنزل واد ہو جانا ہے قرآن کریم میں ہے ان کیونے غنیاً و فقراً فاللہ اولیٰ بہما۔

پس اس تقدیر پر ماہیتہا میں ضمیر واحد مؤنث کا مرجع شئین اور اشیاء دونوں قرار دیا جاسکتا ہے اگرچہ وہ باعتبار عطف تشبیہ ہے وقد تحیر الناظرین فی الاربعاء قتامل فانہ دقیق قولہ ماہیۃ الاشیاء۔ یہاں صرف اشیاء کو بیان کیا گیا شئین کو اس لئے نہیں کہ اس سے اختصار مقصود ہے۔ بعض نے اس کی وجہ یہ بیان کیا ہے کہ جمع سے مراد یہاں مافوق الواحد ہے جو تشبیہ و جمع دونوں کو شامل ہے لیکن اس سے سیاق کلام کے خلاف لازم آتا ہے جو ممنوع ہے

ولما كان النوع متعدد الأشخاص كالإنسان كان هويتها م ماهية كل واحد من أفرادها فاذا
سئل عن زيد مثلاً بها هو كان القول في الجواب راسباً لأنه سئل م ماهية المختصة به و
ان سئل عن زيد وعمر بهما كان الجواب الإنسان أيضاً لأنه كمال ماهيتهما المشتركة
بينهما فلا جرم أن يكون مقولاً في جواب ما هو بحسب الخصوصية والشركة معا وان لم
يكن متعدد الأشخاص بل ينحصر نوعه في شخص واحد كالشمس كان مقولاً في جواب ما
هو بحسب الخصوصية المحض لأن السائل بها هو عن ذلك الشخص لا يطلب إلا
تمام الماهية المختصة به إذ لا فرد آخر له في الخارج حتى يجمع بينه وبين ذلك
الشخص في السؤال حتى يكون طالبا لتمام الماهية المشتركة

ترجمہ : _____ اور نوع جب متعدد الاشخاص ہو جیسے انسان تو وہ اپنے افراد میں سے ہر فرد
کی تمام ماہیت ہوگی پس جب زید کے متعلق ماہو سے سوال کیا جائے تو جواب میں انسان بولا جائے گا
کیونکہ زید کی تمام ماہیت مختصہ ہے اور اگر زید و عمر سے متعلق ماہما سے سوال کیا جائے تو بھی جواب انسان
ہی ہوگا کیونکہ یہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہونے والی پوری ماہیت ہے تو وہ لاحقہ خصوصیت و
شرکت دونوں کے اعتبار سے ماہو کے جواب میں بولی جائے گی۔ اور اگر نوع متعدد الاشخاص نہ
ہو بلکہ اس کی نوع شخص واحد میں منحصر ہو جیسے شمس تو وہ ماہو کے جواب میں خصوصیت محضہ
کے اعتبار سے بولی جائے گی کیونکہ اس شخص سے متعلق ماہو کے ذریعہ سائل صرف تمام ماہیت
فخصہ کو طلب کرنا ہے کیونکہ خارج میں اس کا کوئی فرد نہیں ہے یہاں تک کہ وہ اس شخص اور فرد آخر کو
جمع کر کے تمام ماہیت مشترکہ کو طلب کرے۔

تشریح : _____ قولہ ولما کان۔ یہ خلاصہ ہے ماقبل کا کہ نوع جو متعدد الاشخاص
ہوتی ہے مثلاً انسان و فرس وغیرہ وہ تمام ماہیت ہوتی ہے اپنے افراد میں سے ہر فرد کی چنانچہ انسان
کے ایک فرد زید سے متعلق اگر ماہو کے ذریعہ سوال کیا جائے تو جواب وہی انسان آئے گا اس
لئے کہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہونے والی ماہیت ہی انسان ہے پس انسان خصوصیت اور

شرکت دونوں اعتبار سے بولاجائے گا۔

قولہ فلاجرم:- لاجرم اور لاجرم یعنی اور ضروری کے معنی میں مستعمل ہونا ہے اور کبھی قسم کے معنی میں بھی آتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے لاجرم لا فعلن کذا۔ خدا کی قسم میں الیا ضرور کروں گا۔

قولہ وان لم یکن:- یعنی نوع جو متعدد الاشخاص نہ ہو بلکہ اس کی نوع فرد واحد میں منحصر ہو چنانچہ لفظ شمس کے خارج میں صرف اس کا ایک فرد پایا جاتا ہے تو اس کے متعلق ماہو سے اگر سوال کیا جائے تو جواب شمس آئے گا۔ کیونکہ سائل اس فرد سے متعلق تمام ماہیت مختصہ کو طلب کرتا ہے اس لئے کہ خارج میں اس فرد کے علاوہ کوئی دوسرا فرد موجود نہیں ہے جو اس فرد کے ساتھ دوسرے فرد کو ملا کر تمام ماہیت مشترکہ کو طلب کرے۔

وَاِذَا قُلْتُ اَنَّ النَّوْعَ اِنْ تَعَدَّدَتْ اَشْخَاصُهُ فِي الْخَارِجِ كَانَ مَقُولًا عَلٰی كَثِيْرِيْنَ فِيْ جَوَابِ مَا هُوَ كَالاِنْسَانِ وَاِنْ لَمْ تَتَعَدَّدْ كَانَ مَقُولًا عَلٰی وَاحِدٍ فِيْ جَوَابِ مَا هُوَ فَهَوَاِذَنْ كُلُّ مَقُوْلٍ عَلٰی وَاحِدٍ اَوْ عَلٰی كَثِيْرِيْنَ مُتَّفِقِيْنَ بِالْحَقَائِقِ فِيْ جَوَابِ مَا هُوَ فَالْكُلُّ جِنْسٌ وَقَوْلُنَا مَقُوْلٌ عَلٰی وَاحِدٍ لِيَدْخُلَ فِي الْحَدِّ النَّوْعُ الْغَيْرُ الْمُتَعَدِّدُ الْاَشْخَاصُ وَقَوْلُنَا اَوْ عَلٰی لِيَدْخُلَ النَّوْعُ الْمُتَعَدِّدُ الْاَشْخَاصُ وَقَوْلُنَا مُتَّفِقِيْنَ بِالْحَقَائِقِ لِيَخْرُجَ الْجِنْسُ فَاِنَّهُ مَقُوْلٌ عَلٰی كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِيْنَ بِالْحَقَائِقِ وَقَوْلُنَا فِيْ جَوَابِ مَا هُوَ لِيَخْرُجَ الشَّلَاثَةُ الْبَاقِيَةُ اَعْنٰی الْفَصْلَ وَالْخَامَةَ وَالْعَرْضَ الْعَامَ لِاَنَّهَا لَا تَقَالُ فِيْ جَوَابِ مَا هُوَ

ترجمہ: _____ اور جب آپ یہ جان چکے کہ خارج میں اگر نوع کے اشخاص متعدد ہوں تو وہ کثیرین پر ماہو کے جواب میں بولی جاتی ہے جیسے انسان اور اگر متعدد نہ ہوں تو ایک پر ماہو کے جواب میں بولی جاتی ہے پس اس وقت نوع وہ کلی ہوتی جو واحد یا کثیرین متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں بولی جاتی ہے لہذا لفظ کلی جنس ہوا۔ اور ہمارا قول مقول علی واحد تاکہ تعریف میں نوع غیر متعدد الاشخاص داخل ہو جائے اور ہمارا قول او علی کثیرین تاکہ نوع متعدد الاشخاص داخل ہو جائے اور ہمارا قول متفقین بالحقائق تاکہ

جنس خارج ہو جائے کیونکہ وہ کثیرین مختلفین بالحقائق پر بولی جاتی ہے اور ہمارا قول فی جواب ما ہو تاکہ
تینوں باقی کلیاں یعنی فصل و خاصہ و عرض عام خارج ہو جائیں کیونکہ وہ ماہو کے جواب میں نہیں بولی
جاتی ہیں۔

تشریح قولہ واذا قلنا: تمہید مذکور سے اصل مقصد کا اس عبارت سے ربط پیدا کیا
جانا ہے کہ تفصیل بالا سے جب یہ معلوم ہو گیا کہ نوع کہ جن کے افراد خارج میں متعدد ہیں جو ماہو کے جواب میں
کثیرین پر بولی جاتی ہے اور وہ نوع کہ جن کے افراد خارج میں متعدد نہیں جو ماہو کے جواب میں ایک پر بولی جاتی
ہے۔ تو اب اس کا معنی یہ ہوا کہ نوع وہ کلی ہے جو واحد یا کثیرین متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں بولی
جاتے۔

قولہ مقول علی واحد:- واحد یا کثیرین دونوں کو بیان کرنا ضروری ہے ان میں سے صرف
ایک پر کثفا جائز نہیں جیسا کہ وجہ گذری کیونکہ جو ایک پر بولی جائے ممکن نہیں کہ وہ کثیرین پر بولی
جائے کیونکہ مقول علی واحد سے مراد وہ ہے کہ خصوصیت محضہ کے اعتبار سے بولی جائے اور اعلیٰ کثیرین
سے مراد وہ ہے جو بحسب الشرکتہ بولی جائے۔

قولہ بالحقائق:- حقائق جمع بیان کیا گیا جب کہ حقیقت واحد بیان کرنی چاہیے کیونکہ
افراد نوع کے لئے صرف ایک حقیقت ہوتی ہے چند حقائق نہیں۔ غالباً اس کو جمع بیان کرنے کی وجہ مواد
کثیرین کی کثرت پر تنبیہ مقصود ہے اور متفقین جمع مذکور کا کہنا گیا۔ متفقات جمع مونث سالم
اس لئے نہیں کہ اول عقلاء کے لئے مستعمل ہوتا ہے اس لئے یہاں عقلاء کو غیر عقلاء پر ترجیح دی گئی۔
قولہ فی الکلی:- یعنی نوع کی مذکورہ تعریف کہ وہ کلی ہے جو واحد یا کثیرین متفقین بالحقائق پر ماہو

کے جواب میں محمول ہو۔ جامع و مانع ہے کیونکہ اس میں کلی بمنزلہ جنس ہے۔ جس میں پانچوں کلیاں
داخل ہیں اور متفقین بالحقائق فصل بعید ہے جس سے جنس خارج ہو جاتی ہے۔ کیونکہ وہ کثیرین مختلفین
بالحقائق پر بولی جاتی ہے لیکن اس میں بقیہ تینوں کلیاں یعنی فصل و خاصہ و عرض عام داخل ہیں
اور فی جواب ما ہو جو فصل قریب ہے اس سے بقیہ تینوں کلیاں خارج ہو گئیں۔ کیونکہ ظاہر ہے وہ ماہو
ہو کے جواب میں محمول نہیں ہوتی ہیں اس لئے کہ فصل ائی شئی ہو فی ذاتہ کے جواب میں محمول ہوتی ہے

اور خاصہ و عرض عام جواب میں محمول ہی نہیں ہوتے اور مقول علی واحد و علی کثیرین سے نوع کی دونوں قسموں کو شامل کیا گیا ہے اس لئے کہ مقول علی واحد سے وہ نوع داخل ہوگئی جو غیر متعدد الاشخاص ہے اور اد علی کثیرین سے وہ نوع داخل ہوگئی جو متعدد الاشخاص ہے۔ پس لیدر فعل کا فاعل الیغیر المتعدد الاشخاص ہوا جو مفعول ہے اور بعد والی لیدر فعل کا فاعل النوع المتعدد الاشخاص ہے۔

قولہ متفقین بالحقیقہ:۔ اس قید سے جس طرح جنس مطلقاً خارج ہو جاتی ہے خواہ جنس قریب ہو یا بعید اسی طرح عرض عام بھی مطلقاً خارج ہو جاتا ہے۔ عرض عام خواہ نوع کا ہو یا جنس کا عرض خواہ مفارق ہو یا لازم اس طرح فصول بعیدہ مثلاً احساس و جسمانی و قابل البعاد بھی خارج ہو جاتے ہیں اسی طرح جنس کے خواص مثلاً ماشی خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ وہ انسان کی بہ نسبت اگرچہ عرض عام ہے لیکن حیوان کی بہ نسبت عرض خاص ہے البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ فصول اور خواص کو خارج کرنے کی اسناد قید اخیر کی طرف اولیٰ ہے لیکن عرض عام کو خارج کرنے کی بہ نسبت کہا گیا ہے کہ اس کی اسناد قید اول کی طرف اولیٰ ہے لیکن قید ثانی کی طرف جو نسبت کی گئی ہے محض اس رعایت سے کہ وہ خاصہ کے ساتھ عرضیت میں داخل ہے۔

قولہ لاتقال:۔ عرض عام ماہو کے جواب میں اس لئے محمول نہیں ہونا کہ وہ اس کا تمام ماہیت نہیں جس کا وہ عرض عام ہے لیکن فصل یا خاصہ ماہو کے جواب میں اس لئے محمول نہیں ہوتا کہ وہ دونوں ان کے تمام ماہیت نہیں جن کے وہ دونوں فصل و خاصہ ہیں البتہ وہ ایسی شئی ہو کے جواب میں محمول ہوتے ہیں۔ فصل ایسی شئی ہونی جو ہرہ کے جواب میں اور خاصہ ایسی شئی ہونی جو ہرہ کے جواب میں

وَهَناكَ نَظَرٌ وَهُوَ أَنَّ أَحَدَ الْأَمْرَيْنِ لَا زَمَّ أَمَّا اشْتِمَالُ التَّعْرِيفِ عَلَى أَمْرٍ مُسْتَدْرَكٍ وَإِنَّمَا أَنْ لَا يَكُونَ التَّعْرِيفُ جَامِعاً لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْكَثِيرِينَ إِنْ كَانَ مُطْلَقاً سَوَاءً كَالْوُجُودِ فِي الْخَارِجِ أَوَّلَمْ يَكُونُوا فَيَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ الْقَوْلُ عَلَى وَاحِدٍ نَهْيًا لِأَنَّ النُّوعَ الْغَيْرَ الْمُتَعَدِّدَ الْأَشْخَاصَ فِي الْخَارِجِ مُقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُوجُودِينَ فِي الذِّهْنِ وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِالْكَثِيرِينَ مُوجُودِينَ فِي الْخَارِجِ يَخْرُجُ عَنِ التَّعْرِيفِ الْأَلْوَاءِ السَّيِّئَةِ لِأَوْجُودِ لَهَا فِي الْخَارِجِ أَصْلًا كَالْعَفَاءِ فَلَا يَكُونُ جَامِعاً

ترجیحہ: — اور یہاں پر نظر ہے اور وہ یہ کہ دو امروں میں سے ایک لازم آتا ہے یا تو تعریف کا امر مستدرک پر مشتمل ہونا اور یا تعریف کا جامع نہ ہونا اس لئے کہ اگر کثیرین سے مراد مطلق ہے کہ وہ موجود فی الخارج ہوں یا نہ ہوں تو مصنف کے قول المقول علی واحد کا زائد اور حشو ہونا لازم آتا ہے کیونکہ غیر متعدد الاشخاص نوع کثیرین موجودین فی الذہن پر بولی جاتی ہے اور اگر کثیرین سے مراد موجودین فی الخارج ہے تو تعریف سے وہ انواع خارج ہو جاتی ہیں جن کا خارج میں کوئی وجود نہیں جیسے عنقاء پس تعریف جامع نہ ہوگی۔

تشریح: — قولہ ہناک نظر:۔ جمہور کے خلاف مصنف نے نوع کی تعریف میں مقول علی واحد کا اضافہ اس لئے کیا کہ تعریف میں نوع غیر متعدد الاشخاص داخل ہو جائے۔ اس پر شارح نے یہ نقص وارد کیا ہے کہ تعریف مذکور غیر ضروری امر پر مشتمل ہے ورنہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہ ہوگی کیونکہ تعریف میں جو کثیرین مذکور ہے اس سے اگر مطلق کثیرین مراد ہیں عام ہے وہ موجود فی الخارج ہوں یا نہ ہوں تو مقول علی واحد کا حشو زائد ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ نوع غیر متعدد الاشخاص فی الخارج کثیرین موجودین فی الذہن پر بولی جاتی ہے اور اگر مراد کثیرین سے موجودین فی الخارج ہے تو تعریف سے وہ انواع خارج ہو جائیں گی جن کا وجود خارج میں قطعاً نہیں چنانچہ عنقاء کہ وہ خارج میں موجود نہیں مگر اس کے باوجود اس کو نوع کہا جاتا ہے لہذا تعریف اپنے افراد کو جامع نہ ہوگی جب کہ اس کا جامع ہونا ضروری ہے۔

قولہ امر مستدرک: اس مقام پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ امر مستدرک پر مشتمل ہونے سے زیادہ سے زیادہ خلاف اولیٰ لازم آسکتا ہے جب کہ اس کو خطاء میں شمار کیا گیا ہے جیسا کہ آنے والی عبارات والصواب الخ سے استفادہ ہے جواب اس کا یہ کہ امر مستدرک پر مشتمل ہونے کو خطاء اس بناء پر کہا گیا ہے کہ وہ تعریف میں غیب الفاظ استعمال کرنے کی منزل میں ہے جس کی وجہ سے سامع میں غلط نظر آنے لگتا ہے اس لئے کہ تعریف میں جو الفاظ بھی مذکور ہوتے ہیں وہ فائدہ دل سے خالی نہیں ہوتے۔

قولہ نہ اند احشوا:۔ جو لفظ زائد ہو اگر اس کا زائد ہونا متعین ہو تو اس کو حشو کہا جاتا ہے۔ چنانچہ واعلم علم الیوم والاسم وقبلہ ولكنی عن علم مافی غدعی۔ میں لفظ قبلہ کا زائد ہونا متعین ہے اور اگر زائد ہونا متعین نہیں تو اس کو تطویل کہا جاتا ہے چنانچہ وقد دت الادیم کراہیتہ۔ والقی

تو لہا کذب و مین دونوں کے معنی ایک ہیں پس دونوں میں سے کوئی ایک زائد ہو لیکن متعین نہیں۔ لہذا یہاں پر جو مقول علی واحد کو زائد کہا گیا ہے اس کا متعین ہونا محل نظر ہے اس لئے کہ جس طرح مقول علی کثیرین مطلقاً غیر متعدد الاشخاص نوع پر صادق ہے اسی طرح مقول علی واحد متعدد الاشخاص نوع پر صادق ہے نیز تعریف کا امر مستدرک پر مشتمل ہونا صرف مقول علی واحد کے زائد ہونے پر منحصر نہیں بلکہ لفظ بھی زائد ہے کما سیاتی۔

قولہ کالعنقاء:۔ عنقاء ایک بڑا پرندہ ہے جس کی گردن بڑی لمبی ہوتی ہے حیوانہ الجوان میں کمال الدین دیری نے بعض لوگوں کا قول نقل کیا ہے کہ عنقاء ایک عجیب و غریب پرندہ ہے جو پہاڑ کے چٹانوں کی برابر بڑے بڑے انڈے دیتا ہے اس کو عنقاء اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کی گردن میں طوق کی مانند سفیدی ہوتی ہے۔ علامہ فرونی کا بیان ہے کہ یہ جسامت کے لحاظ سے بڑا پرندہ ہے جو ہاتھی وغیرہ کو اس طرح لے بھاگتا ہے جیسے پیل چو ہے وغیرہ کو دوپچ لے جاتی ہے اگلے زمانہ میں وہ پایا جاتا تھا جو خانوروں و پرندوں کو لے کر بھاگ جاتا تھا چنانچہ ایک روز کا واقعہ ہے کہ اس کو کھانے کے لئے کچھ نہ مل سکا تو ایک دلہن کو زیوروں کے ساتھ لے بھاگا کما فی شرح مقامات اور ابو البقاء عکبری کی روایت کے مطابق ایک لڑکا اور ایک لڑکی کو اچک لے گیا۔ ان کے رشتہ داروں نے اپنے نبی حضرت حنظلہ بن صفوان علیہ السلام سے شکایت پیش کی جو سیدنا عیسیٰ اور ہمارے نبی علیہما السلام کے درمیان زمانہ فطرت میں نبی تھے انہوں نے اس کے حق میں بددعا کی تو حق تعالیٰ نے اس کو خط استوار سے لگے بحر محیط کے جزیرے کی طرف منتقل کر دیا جہاں لوگ نہیں پہنچتے۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی پرواز کے وقت ایسی آواز آتی ہے جیسے کہ تیز آندھی یا سیلاب آنا ہو یہ دو ہزار سال تک اکثر زندہ رہتا ہے اور پانچ سو سال گزر جانے کے بعد اپنا جوڑا اختیار کرتا ہے۔ ریح الابرار میں سیدنا عبداللہ بن عباس سے مروی ہے کہ مولیٰ تبارک و تعالیٰ نے سیدنا موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں عنقاء کو پیدا کیا۔ جس کے چار بازو اور انسان جیسا چہرہ ہے اور اسی طرح جوڑا بھی پیدا کیا اور سیدنا موسیٰ کو وحی کی گئی کہ میں نے دو عجیب پرندے پیدا کئے اور ان کا رزق بیت المقدس کے گرد و نواح کے وحشیوں کو بنا دیا پس اس کی نسل بڑھتی گئی یہاں تک کہ جب سیدنا موسیٰ علیہ السلام کا انتقال ہوا تو یہ نجد

ہجاز کی جانب منتقل ہو گئے اور وحشیوں کو کھانے اور بیچوں کو اپکانے لگے تو لوگوں نے حضرت خالد بن ولیدؓ سے شکایت کی جو مستجاب الدعوات تھے۔ انہوں نے اس کے حق میں بددعا کی تو مولیٰ تبارک و تعالیٰ نے اس کی نسل ختم و منقطع کر دیا اور عنقاء کا اطلاق کبھی عقاب پر نہ رہا ہو سکتا ہے چنانچہ ابو العلاء معری کے اس شعر میں یہی مراد ہے۔ اری الغنقاء تکبران تصادا۔ فعاند من تطیق لہ عنادا۔ لیکن مناطقہ کے نزدیک عنقاء ایک ایسا پرندہ ہے جس کا خارج میں وجود ممکن ہے لیکن پایا نہیں جاتا۔ چنانچہ شاعر کہتا ہے۔

الجود والغول والغنقاء ثالثہ
اسماء اشیاء فلم توجد ولم تکن

وَالصَّوَابُ أَنْ يُحْذَفَ مِنَ التَّعْرِيفِ قَوْلُهُ عَلَى الْوَاحِدِ بَلْ لَفْظُ الْكُلِّ الْإِضَافَاتِ الْقَوْلَ عَلَى كَثِيرٍ لَغِيْنٍ عَنْهُ وَيُقَالُ عَنْهُ هُوَ الْقَوْلُ عَلَى كَثِيرٍ مُتَّفِقِينَ بِالْحَقِيقَةِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ وَحْدًا يَكُونُ كُلُّ نَوْعٍ مَقُولًا فِي جَوَابِ مَا هُوَ عَنِ الشَّرِكَةِ وَالْخَصُوصَةِ مَعًا

ترجمہ: _____ اور صحیح یہ ہے کہ تعریف سے مصنف کے قول علی واحد کو بلکہ لفظ کلی کو بھی حذف کر دیا جائے کیونکہ مقول علی کثیرین اس سے مستغنی کر دیتا ہے اور کہا جائے کہ نوع وہ کلی ہے جو کثیرین متفقین بالحقیقہ پر ما ہو کے جواب میں بولی جائے اس وقت ہر نوع ما ہو کے جواب میں بحسب الشرک والخصوصیۃ معا بولی جائے گی۔

تشریح: _____ قولہ والصواب:۔ نوع کی مذکورہ تعریف پر جو اشکال وارد ہوا تھا اس عبارت سے اس کو دفع کیا جاتا ہے کہ حق یہ ہے کہ تعریف سے مصنف کے قول علی واحد کو حذف کر دیا جائے بلکہ لفظ کلی کو بھی حذف کر دیا جائے کیونکہ مقول علی کثیرین اس سے مستغنی کر دیتا ہے اس لئے کظاہر ہے جو معنی کلی کا ہے وہی مقول علی کثیرین کا ہے پس لفظ کلی کو بیان کرنا فضول ہے۔ غالباً اسی وجہ سے امام رازی نے شیخ پر جواز ت کیا ہے کہ وہ اپنی عبارت میں لفظ کلی کو زائد بیان کیا ہے۔ اگرچہ کچھ لوگوں نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ کلی کا مفہوم یہ ہے کہ اس میں مقول علی کثیرین ہونے کی صلاحیت

ہو اور مقول علیٰ کثیرین کا مفہوم یہ ہے کہ وہ کثیرین پر بالفعل بولی جائے ظاہر ہے بالفعل، بالقوہ کو مستغنی نہیں کر سکتا جب کہ میر صاحب کا بیان ہے تعریف میں تمام کلیات بالقوہ ہی مراد ہیں اس لئے کہ اگر مقول بالفعل مراد لیا جائے تو وہ مفہومات کلیہ جن کے افراد نہ خارج میں پائے جاتے ہیں اور نہ ذہن میں وہ سب کلیات کو تعریف سے خارج ہو جائیں گی اسی وجہ سے یہاں بھی مقول علیٰ کثیرین سے مراد بالقوہ لیا جائیگا پس کل مقول علیٰ کثیرین دونوں کا مفہوم ایک ہوا لہذا پہلی توجیہ زیادہ بہتر ہوئی کہ مقول علیٰ کثیرین مستغنی ہے بیان کلی سے۔

المصنف لما اعتبر النوع في قوله في جواب ما هو بحسب الخارج قسمه الى ما يقال بحسب الشركة والخصوصية والى ما يقال بحسب الخصوصية المحضة وهو خروج عن هذا الفن من وجهين اما اولاً فلان نظر الفن عام يشمل المواد كلها فالخصيص بالنوع الخارج ينافي ذلك واما ثانياً فلان المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية المحضة هو عندهم المحد بالنسبة الى المحد ود وقد جعله من اقسام النوع

ترجمہ: — اور مصنف نے جب اپنے قول فی جواب ما هو میں بحسب خارج کا اعتبار کیا تو انہوں نے نوع کو اس کی طرف تقسیم کیا جو شرکت اور خصوصیت کے اعتبار سے بولی جائے اور اس کی طرف جو خصوصیت محضہ کے اعتبار سے بولی جائے اور وہ اس فن سے دو اعتبار سے خارج ہونا ہے ایک یہ کہ فن کی نظر عام ہے جو تمام مادوں کو شامل ہے پس نوع خارجی کی تخصیص اس کے منافی نہیں دوسرا یہ کہ جو ماہو کے جواب میں خصوصیت محضہ کے اعتبار سے بولی جائے وہ قوم کے نزدیک حد ہے بنسبت محدود کے اور مصنف نے اس کو اقسام نوع سے قرار دیا ہے۔

تشریح — قوله والمصنف: مصنف کی عبارت میں جو خطا واقع تھی ماقبل میں اس کو ہناک نظر سے واضح کیا گیا اور یہاں اس کے منشا خطا کو بیان کیا گیا ہے کہ مصنف نے باعتبار خارج نوع کی دو قسمیں کی ہیں ایک متعدد الاشخاص جو ماہو کے جواب میں بحسب الشركة والخصوصية بولی جاتی

ہے اور دوسری متحد الافراد جو ماہو کے جواب میں بحسب خصوصیت محضہ بولی جاتی ہے اور تعرف میں متحد الافراد کو داخل کرنے کے لئے مقول علی واحد کا اضافہ کیا ہے جب کہ مناطقہ کے نزدیک ہر نوع بحسب شرکت و خصوصیت بولی جاتی ہے۔

قولہ وهو خروج : ہو کا مرجع اعتباراً مصدر ہے جو اعتبار فعل میں مذکور ہے یعنی خارج کے اعتبار کرنے میں بدو طریقہ فن سے خارج ہو جانا ہے ایک یہ کہ فن کے مسائل عام ہیں جو تمام مادوں کو شامل ہیں۔ خواہ وہ موجود فی الخارج ہوں یا نہ ہوں۔ اور مصنف نے نوع کو خارجی کے ساتھ خاص کر دیا ہے جو عموم مسائل کے منافی ہے دو شرط لقیہ یہ کہ ماہو کے جواب میں جو بحسب خصوصیت محضہ بولی جاتی ہے۔ وہ مناطقہ کے نزدیک حد ہے جب کہ مصنف نے اس کو نوع میں شمار کیا ہے جو اقسام مفرد سے ہے۔

قَالَ وَإِنْ كَانَ الثَّانِي فَإِنْ كَانَ تَهَا مِلْجُزْ الشَّرَكِ بَيْنَهَا وَبَيْنَ نَوْعٍ آخَرَ فَهُوَ الْقَوْلُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ بِحَسَبِ الشَّرَكَةِ الْمُحْضَةِ وَبِئْسَ جِنْسًا وَسُوءُ بَانَّةٍ كُلُّيْ مُقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِينَ بِالْحَقَائِقِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ

ترجمہ :- اور مصنف نے کہا کہ اگر ثانی ہے تو اگر وہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام سبب و شرک ہو تو وہ ماہو بحسب شرکت و خصوصیت کے جواب میں بولی جائے گی اور اس کو جنس کہا جائے گا جس کا تعرف مناطقہ نے اس طرح کی ہے کہ جنس وہ کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں بولی جائے۔

تشریح :- بلیانہ وان کان : کلیات خمسہ کے حصہ میں جو ما قبل میں گذرا کہ کلی اپنے افراد کی ماہیت کا عین ہے یا داخل ہے یا خارج اول کی تفصیل چونکہ گذر چکی اس لئے اب دوسرے کو بیان کیا جاتا ہے کہ کلی جو اپنے افراد کی حقیقت کا داخل یعنی جزء ہے وہ بھی دو حال سے خالی نہیں کہ وہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام ہر مشترک ہے یا نہیں اگر تمام سبب و شرک ہے تو وہ جنس ہے جو ماہو کے بحسب

شرکت محض کے جواب میں بولی جاتی ہے ۔

بیانہ بینہا و بین نوع آخر :- یعنی جنسیت کا مدار جزء کا مابیت اور نوع آخر کے درمیان تمام
 مشترک ہونا ہے عام ہے کہ وہ جزء جو ہر اس امر کے لئے بھی تمام مشترک ہو جو اس جنس میں شریک ہے یا تمام
 مشترک نہ ہو اور وہ اس لئے کہ نوع آخر فرس کو شامل ہے جب کہ انسان کے ساتھ لحاظ کیا جائے
 تو حیوان، ماہیت انسان اور فرس کے درمیان تمام مشترک ہے اس کے باوجود وہ انسان اور ہر اس امر
 مثلاً بیل کے درمیان تمام مشترک ہے جو اس جنس حیوانیت میں شریک ہے پس حیوان جنس قریب
 ہوا ۔ جو شامل ہے جسم نانی کو کیونکہ جسم نانی ماہیت اور نوع آخر مثلاً شیخ و بنات کے درمیان تمام
 مشترک ہے ۔ جو جسم نانی کا تمام مشترک ہونا جنس ہونے کو ثابت کرتا ہے ۔ لیکن وہ ماہیت اور ہر
 اس امر کے درمیان تمام مشترک نہیں جو اس جنس یعنی جسم نانی میں شریک ہے کیونکہ اس نام میں سے جو اس
 ماہیت میں شریک ہے فرس ہے اور جسم نانی انسان اور فرس کے درمیان تمام مشترک نہیں اس لئے اس
 کو جنس بعید قرار دیا گیا ۔ جو جسم مطلق کو شریک ہے لہذا وہ ماہیت انسان اور نوع آخر مثلاً حمار کے درمیان
 مشترک ہے جو جنس ہونے کو ثابت کرتا ہے لیکن وہ ماہیت انسان اور ہر اس امر کے درمیان تمام مشترک
 نہیں جو اس جنس میں شریک ہے کیونکہ ان تمام میں سے جو اس ماہیت میں شریک ہے وہ فرس ہے اور
 جسم مطلق ان دونوں کے درمیان تمام مشترک نہیں ۔ اور وہ شامل ہے جو ہر کو کیونکہ جو ہر ماہیت انسان
 اور عقول عشرہ کے درمیان تمام مشترک ہے لیکن وہ ماہیت اور ہر اس امر کے درمیان تمام مشترک نہیں
 جو جو ہر میں شریک ہے کیونکہ ان تمام میں سے جو انسان کے شریک ہے فرس ہے پس اول جنس ہونے کو
 ثابت کرتا ہے اور دوم جنس قریب ہونے کو نفی کرتا ہے لہذا شارح کا قول ”نوع آخر“ تمام مذکورہ
 انواع کو شامل ہے اس وجہ سے کہ وہ تمام اجناس کو شامل ہے خواہ وہ بعید ہوں یا قریب ۔

أَقُولُ الْكَلِمَةُ الَّتِي هِيَ جُزْءُ الْمَاهِيَةِ مُخْتَصَرٌ فِي جِنْسِ الْمَاهِيَةِ وَفَصْلُهَا لِأَنَّهَا مَا أَنْ يَكُونَ تَمَامُ
 الْجُزْءِ الْمُشْتَرِكِ بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَبَيْنَ نَوْءٍ آخَرَ أَوْ لَا يَكُونُ

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ وہ کلی جو جزاء ماہیت ہے جنس ماہیت اور فصل ماہیت میں سے
مختص ہے کیونکہ وہ یا تو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزاء مشترک ہوگی یا نہ ہوگی۔

تشریح: قولہ الکلی الذی: یعنی وہ کلی جو دو قسموں میں مختص ہے وہ مطلق کلی نہیں بلکہ وہ
ہے جو ماہیت کا جزاء اور اس پر محمول ہو کیونکہ ماہیت پر محمول کلی ہی ہوتی ہے۔ جزئی نہیں چنانچہ کہا
جاتا ہے۔ "الفرس حیوان" اور "الانسان ناطق" نہ کہ "الانسان زید" یا "بکر" اور جزاء سے مراد جس طرح جزاء مجمل
و کلی ہے اسی طرح ماہیت سے مراد بھی ماہیت کلیہ ہے۔ اور ماہیت پر الف لام مضاف الیہ کے عوض ہے
یعنی ماہیۃ الافراد۔

قولہ لانه اما جزاء ماہیت دو قسموں یعنی جنس و فصل پر مختص ہے، دعویٰ ہے دلیل
اس کی یہ ہے کہ جزاء ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہے یا نہیں اگر تمام مشترک ہے تو وہ جنس ہے
اور اگر تمام مشترک نہیں تو فصل ہے۔ لہذا یہ حصہ عقلی ہے جو اثبات و نفی کے درمیان دائر ہے اور وہ مفید
یقین ہوتا ہے۔

قولہ بین نوع آخر: متن اور شرح دونوں میں لفظ نوع کو بصیغۃ واحد بیان کیا گیا ہے جب
کہ انواع بصیغۃ جمع بیان کرنا چاہیے کہ کلی دو ہی نوع نہیں بلکہ بہت سی انواع ہوتی ہے۔ نوع بصیغۃ واحد
بیان کرنے کی وجہ یہ کہ تحقق جنسیت کے لئے جو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہونا ضروری
ہے اس میں نوع بصیغۃ واحد ہی کافی ہے۔ ورنہ ظاہر ہے جزاء ماہیت کبھی ماہیت اور دوسرے دو یا چند
انواع کے درمیان تمام مشترک ہوتا ہے۔ اس مقام پر یہ سوال ہو سکتا ہے نوع کی دو قسمیں ہیں نوع
حقیقی اور نوع اضافی لہذا یہاں نوع آخر سے مراد کونسی نوع ہے؟ اگر مراد نوع حقیقی ہے تو یہ لازم آئے
گا کہ جسم مطلق بایں حیثیت کہ وہ حیوان اور جماد کے درمیان تمام مشترک ہے۔ وہ جنس۔ ہا اور اگر
مراد نوع اضافی ہے تو اب تک اس کا بیان نہ ہو سکا ہے۔ اس لئے یہ بیان کرنا چاہیے ان کا تمام المشترك
بین الماہیۃ وغیرہا۔ جواب یہ کہ نوع سے مراد نوع حقیقی ہے اور بحالت مذکورہ جسم مطلق پر یہ صادق
ہے کہ وہ ماہیت اور نوع حقیقی کے درمیان تمام مشترک ہے اگرچہ وہ اس حیثیت سے صادق
نہیں۔

وَالْمَرَادُ بِتَمَامِ الْجُزْءِ الْمَشْتَرِكِ بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَبَيْنَ نَوْعٍ آخَرَ الْجُزْءِ الْمَشْتَرِكِ الَّذِي لَا يَكُونُ
وَسَاوَةً جُزْءٍ مَشْتَرِكٍ بَيْنَهُمَا أَمَّا جُزْءٌ مَشْتَرِكٌ لَا يَكُونُ جُزْءَهُ مَشْتَرِكٌ خَالِصًا جَائِزًا
بَلْ كُلُّ جُزْءٍ مَشْتَرِكٍ بَيْنَهُمَا أَمَّا أَنْ يَكُونَ نَفْسُ ذَلِكَ الْجُزْءِ أَوْ جُزْءٌ مِنْهُ كَالْحَيَوَانِ فَإِنَّهُ
تَمَامُ الْجُزْءِ الْمَشْتَرِكِ بَيْنَ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ إِذَا لَمْ يَكُنْ جُزْءٌ مَشْتَرِكٌ بَيْنَهُمَا إِلَّا وَهُوَ أَمَّا
نَفْسُ الْحَيَوَانِ أَوْ جُزْءٌ مِنْهُ كَالْجَوْهَرِ وَالْجَسْمِ النَّامِي وَالْحَدْسِ وَالْمَحْرَكِ بِالْإِلَهَادَةِ
وَكُلٌّ مِنْهَا وَإِنْ كَانَ مَشْتَرَكًا بَيْنَ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ تَمَامُ الْمَشْتَرِكِ بَيْنَهُمَا بَلْ
بَعْضُهُ وَأَمَّا يَكُونُ تَمَامُ الْمَشْتَرِكِ هُوَ الْحَيَوَانُ الْمُشْتَمِلُ عَلَى الْكُلِّ

ترجمہ: _____ اور ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک سے مراد وہ جزو مشترک ہے
جو اس کے علاوہ ان دونوں کے درمیان جزو مشترک نہ ہوں یعنی جزو مشترک الیا جزو مشترک نہ ہو جو اس
سے خارج ہو بلکہ ان دونوں کے درمیان ہر جزو مشترک یا تو بعینہ وہی جزو ہو یا اس جزو مشترک کا جزو
ہو چنانچہ حیوان کہ وہ انسان اور فرس کے درمیان تمام جزو مشترک ہے۔ کیونکہ ان دونوں کے
درمیان کوئی جزو مشترک نہیں مگر یہ کہ وہ یا تو نفس حیوان ہے یا اس کا جزو ہے جیسے جوہر و جسم نامی
و حساس اور متحرک بالارادہ اور ان میں سے ہر ایک اگرچہ انسان اور فرس کے درمیان مشترک ہے مگر وہ
ان میں تمام مشترک نہیں بلکہ بعض مشترک ہے۔ تمام مشترک وہ صرف حیوان ہے جو کل کو شامل ہے۔

تشریح: قولہ وَالْمَرَادُ: یعنی ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک سے مراد وہ جزو
ہے جس کے علاوہ ان دونوں کے درمیان کوئی جزو مشترک نہ ہو لہذا اگر دوشی کے درمیان ایک جزو
مشترک ہے تو وہ جزو ان دونوں شئی کا تمام مشترک ہے چنانچہ روح و حجر کے درمیان صرف جوہری جزو
مشترک ہے لہذا روح و حجر کے درمیان جوہر تمام مشترک ہوا یعنی دوشی کے درمیان اگرچہ اعضاء
مشترک ہوں تو جوہر ہاں تمام اعضاء کا جامع ہو تو وہ دونوں شئی کا تمام مشترک ہوا۔ چنانچہ انسان
و فرس کے درمیان جوہر جسم نامی، حساس متحرک بالارادہ، حیوان اجزاء مشترک ہیں لیکن ان میں سے صرف
حیوان ایک الیا جزو ہے جو باقی تمام اعضاء کا مجموعہ ہے پس انسان و فرس کے درمیان صرف حیوان ہی

نام مشترک ہوا۔

قولہ لا یكون وءاء :- وءاء اصل یوری یرى کا مصدر بمعنی ستر یعنی چھپانا ہے اور وہ مضاف ہوتا ہے کبھی فاعل کی طرف اور کبھی مفعول کی طرف۔ اگر مضاف ہو فاعل کی طرف تو وہ قدام یعنی آگے کے معنی میں ہوتا ہے اس لئے کہ جو چیز آگے ہوتی ہے وہ سامہ ہوتی ہے چنانچہ جب وءاء زید بمعنی قدام کہا جائے۔ تو اس کا معنی ہوگا الذی یورى زیداً۔ قرآن کریم میں ہے ومن ورائہم جہنم اور اگر مضاف مفعول کی طرف ہو تو خلف یعنی پیچھے کے معنی میں ہوتا ہے اس لئے کہ جو چیز پیچھے ہوتی ہے ظاہر ہے وہ مستور ہوتی ہے لہذا لفظ وءاء ظرف مکان لازم النظریۃ ہے اور اضداد میں سے ہے یعنی خلف بمعنی پیچھے اور قدام بمعنی آگے دونوں کے لئے مستعمل ہوتا ہے جب کہ اکثر ظرف یعنی خلف کے معنی میں مستعمل ہے اور کبھی سوئی کے معنی میں بھی ہوتا ہے جیسے فن ابغی وءاء ذلک یعنی جو شخص اس کے سوا تلاش کرے۔ شارح کی عبارت سے ظاہر ہے کہ معنی ظرفی یہاں مراد نہیں بلکہ اسمی ہے یعنی وءاء بمعنی غیر مراد ہے یعنی لا یكون غیرہ مشترک لیکن اس تقدیر پر غیر کو خارج کے ساتھ خاص کرنا لازم آئے گا یعنی لا یكون غیرہ مشترک لا یكون جزئ مشترک خارجاً عند بعض شارحین لہذا اس تقدیر پر یہ قیاحت بیان کی ہے کہ لفظ وءاء کے ساتھ تفسیر کھراس کو معنی غیر پر حمل اور معنی غیر کو خارج پر حمل استعمال ہوتا ہے۔

قولہ ای جزء مشترک :- یہ تفسیر الجزء المشترك الذی کی ہے یہ بھی ممکن ہے جزئ مشترک بنما کی ہو جب کہ میر سید شریف نے احتمال اول کا قول کیا ہے لیکن اگر قرب اور اس امر پر غور کیا جائے کہ مفسر اور مفسر دونوں نکو ہیں تو اس سے احتمال دوم کی تائید ہوتی ہے۔

قولہ نفس ذلک الجزء :- یعنی تمام مشترک وہ جزء ہے کہ اس کے علاوہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان کوئی دوسرا ایاز مشترک نہ ہو جو اس جزئ مشترک سے خارج ہو بلکہ تنہا وہی جزئ مشترک ہو اور اگر کوئی دوسرا جزئ مشترک بھی ہو تو وہ اس جزئ مشترک کا جزئ ہو چنانچہ حیوان کہ وہ انسان و فرس کے درمیان تمام جزئ مشترک ہے اور دوسرا کوئی جزئ ان کے درمیان مشترک نہیں اور اگر کوئی مشترک ہے بھی تو وہ حیوان ہی کا جزئ ہے مثلاً جو ہر جسم نامی، حساس متحرک بارادہ کہ ان میں سے ہر ایک اگرچہ انسان و فرس کے درمیان مشترک ہے لیکن تمام مشترک نہیں بلکہ حیوان کا جزئ ہے لہذا حیوان تمام مشترک ہوا۔

قولہ الا انک :- یعنی انسان و فرس کے درمیان جو ہر جسم نامی، حساس، متحرک بالارادہ تمام جز مشترک نہیں اس لئے کہ تمام جز مشترک وہ جز ہے جس کے علاوہ کوئی جز مشترک نہ ہو اور جو ہر جسم نامی وغیرہ اس طرح نہیں ہے پس وہ تمام جز مشترک نہیں بلکہ جز مشترک ہیں کیونکہ تمام جسم مشترک صرف حیوان ہے جو کل کو شامل و عام ہے ۔

وہ بما یقال المراد بتمام المشترك مجموع الأجزاء المشتركة بينهما كالحیوان فإنه مجموع الجواهر والجسم النامي والحساس والمتحرك بالارادة وهی أجزاء مشتركة بین الإنسان والفرس وهو منقوض بالجناس البسطة كالجواهر لأنه جنس عال ولا یكون له جزء حتى یصح أنه مجموع الأجزاء المشتركة فعبارة أساء وهذا الكلام وقع فی البین فلنرجع إلى ما كنا فیہ

ترجمہ: _____ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ تمام مشترک سے مراد ان اجزاء کا مجموعہ ہے جو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہوں جیسے حیوان کہ وہ جو ہر و جسم نامی و حساس و متحرک بالارادہ کا مجموعہ ہے اور وہ سب اجزاء ہیں جو انسان و فرس کے درمیان مشترک ہیں اور وہ قول منقوض ہے اجناس بسط سے جیسے جو ہر کہ وہ جنس عالی ہے اور اس کے لئے کوئی جز نہیں یہاں تک کہ یہ صحیح ہو کہ وہ اجزاء مشترک کا مجموعہ ہے پس ہماری عبارت درست رہے اور یہ گفتگو درمیان میں واقع ہوئی پس ہم کو اس امر کی طرف رجوع کرنا چاہیے جس میں ہم تھے ۔

تشریح: _____ قولہ وہ بما یقال :- تمام مشترک کا معنی جو ما قبل میں گذرا جو ہر کا تھا لیکن امام رازی نے اس کا معنی یہ بیان کیا ہے کہ تمام مشترک سے مراد ان کے اجزاء کا مجموعہ ہے جو ماہیت اور نوع کے درمیان مشترک ہو چنانچہ حیوان کہ وہ مجموعہ ہے جو ہر جسم نامی، حساس اور متحرک بالارادہ کا اور وہ کل اجزاء ہیں جو انسان و فرس کے درمیان مشترک ہے ۔

قولہ وهو منقوض :- ہو کا مرجع قول مذکور ہے یعنی تمام مشترک سے مراد اجزاء مشترک

کامجموعہ ہے۔ اور وہ اجناس بسیطہ مثلاً جوہر سے منقوض ہے کیونکہ جوہر جسم مطلق کا جزء ہے جو تمام مشترک ہے اور بسیط یعنی اس کا کوئی جزء نہیں کیونکہ وہ جنس عالی ہے جس کے اوپر کوئی جنس نہیں ہوتی ہے لہذا تمام مشترک اجزاء مشترک کا مجموعہ نہ ہوا بلکہ وہ جزء ہوا جو مابیت اور نوع آخر کے درمیان الیا جزء مشترک ہے کہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا جزء مشترک نہیں چنانچہ جوہر انسان اور غنہ عشرہ کے درمیان الیا جزء مشترک ہے کہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا جزء مشترک نہیں۔ اس نقص کا منشا غالباً لفظ تمام ہے جس کو مجموعہ کے معنی میں مراد لیا گیا ہے۔ جواب اس کا یہ دیا جاسکتا ہے کہ اجزاء مشترک کے مجموعہ کو جو تمام کہا گیا ہے اس سے مراد عام ہے کہ حقیقہً ہوا حکماً ہا یاں معنی کہ کوئی جزء مشترک اس سے خارج نہ ہو۔ اس کی نظیر علت غائیہ کی تعریف ہی مای توقف علیہ الشیء ہے جو علت بسیط کو بھی شامل ہے اس لئے کہ واجب تعالیٰ عقل اول کے لئے علت تامہ بسیط ہے جس کا جزء نہیں ہوتا ہے۔

قولہ وهذا الکلام: یعنی یہ کلام اجزاء دلیل کے درمیان واقع ہے کیونکہ ماقبل میں جزء مابیت کو جنس و فصل کے درمیان منحصر ہونے کی دلیل جاری ہے جو دو مقدموں پر مشتمل ہے جن میں سے ایک مقدمہ شرطیہ متصلہ ہے اور دوسرا دو شرطیہ متصلہ پہلا مقدمہ یعنی جزء المابیتہ اما ان کیوں تمام جزء المشترك بین المابیتہ و بین نوع آخر اول کیوں اور دوسرا مقدمہ یعنی جزء المابیتہ ان کا تمام الجزر المشترك بین المابیتہ و بین نوع آخر فہو الجنس والا فہو الفصل۔ مقدمہ اول میں چونکہ تمام مشترک مذکور ہے جو محتاج بیان ہے۔ اس لئے اس کو واضح کرنے کے لئے دونوں مقدموں کے درمیان اس کی دو تفسیر بیان کی گئیں۔

فَقَوْلُ جُزْءِ الْمَاهِيَةِ اِنْ كَانَ تَمَامَ الْجُزْءِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَبَيْنَ نَوْعٍ آخِرٍ فَهُوَ الْجَنْسُ وَالْاَوَّلُ فَلَانَ جُزْءِ الْمَاهِيَةِ اِذَا كَانَ تَمَامَ الْجُزْءِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ نَوْعٍ آخِرٍ يَكُونُ مَقُولًا فِي جَوَابِ مَا هُوَ حَسْبَ الشَّرَكَةِ الْمُحْضَةِ لِانَّهُ اِذَا سُبِّلَ عَنِ الْمَاهِيَةِ وَذَلِكَ النَّوْعُ كَانَ الْمَطْلُوبُ تَمَامَ الْمَاهِيَةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَهُمَا وَذَلِكَ الْجُزْءُ وَاِذَا فَرَدَ الْمَاهِيَةَ بِالْوَلِ

لَمْ يَصْلَحْ ذَلِكَ الْجُزْءُ لِأَنْ يَكُونَ مَقُولًا فِي الْجَوَابِ لِأَنَّ الْمَطْلُوبَ هُوَ تَمَامُ الْمَاهِيَةِ الْمُخْتَصَّةِ
وَالْجُزْءُ لَا يَكُونُ تَمَامَ الْمَاهِيَةِ الْمُخْتَصَّةِ أَذْهُوَ مَا يَتَرَكَّبُ الشَّيْءُ مِنْهُ وَعَنْ غَيْرِهِ فَذَلِكَ
الْجُزْءُ إِنَّمَا يَكُونُ مَقُولًا فِي جَوَابِ مَا هُوَ بِحَسَبِ الشَّرْكَاءِ فَقَطْ وَلَا تَغْنِي بِالْجِنْسِ إِلَّا هَذَا
كَالْحَيَوَانَ فَإِنَّهُ كَمَا أَنَّ الْجُزْءَ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ مَاهِيَةِ الْإِنْسَانِ وَلَوْ هُوَ آخِرُ كَالْفَرَسِ مِثْلًا
حَتَّى إِذَا أُسْتَبِيلَ عَنِ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ بِمَا هُمَا كَانَ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ مَاهِيَةِ الْإِنْسَانِ
بِالسُّوَالِ لَمْ يَصْلَحْ لِلْجَوَابِ الْحَيَوَانَ لِأَنَّ تَمَامَ مَاهِيَةِ الْحَيَوَانَ النَّاطِقُ لَا الْحَيَوَانَ
فَتَمَظُّظْ

ترجمہ: — پس ہم کہتے ہیں کہ جزء ماہیت اگر تمام مشترک ہو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان
تو وہ جنس ہے ورنہ تو وہ فصل ہے بہر حال اول اس لئے کہ جزء ماہیت جب تمام مشترک ہو ماہیت
اور نوع آخر کے درمیان تو وہ ماہو کے جواب میں شرکت محضہ کے لحاظ سے بولا جائے گا کیونکہ جب
ماہیت اور اس نوع کے متعلق سوال کیا جائے تو مطلوب تمام ماہیت مشترک ہوگا اور وہ بھی جزء
ہے اور جب تنہا ماہیت کے متعلق سوال ہو تو یہ جزء جواب میں بولے جانے کے لائق نہ ہوگا کیونکہ
اس وقت مطلوب تمام ماہیت مختصہ ہے اور جزء تمام ماہیت مختصہ نہیں ہوتا اس لئے کہ جزء وہ ہوتا ہے
کہ شئی اس سے اور اس کے غیر سے مرکب ہو پس وہ جزء صرف شرکت کے لحاظ سے ماہو کے جواب میں
بولا جائے گا اور جنس سے ہم بھی مراد لیتے ہیں جیسے حیوان کہ وہ کمال جزء مشترک ہے ماہیت انسان
اور نوع آخر مثلاً فرس کے درمیان یہاں تک کہ جب انسان اور فرس کے متعلق ماہی کے ذریعہ
سوال کیا جائے تو جواب حیوان ہوگا اور جب تنہا انسان کے متعلق سوال کیا جائے تو جواب حیوان نہیں
ہو سکتا کیونکہ انسان کی تمام ماہیت حیوان ناطق ہے نہ کہ صرف حیوان۔

تشریح: — قولہ فنقول: یعنی جب تمام مشترک اور اس کے متعلقات کے ذکر سے فارغ
ہو چکے تو اب اصل بحث کی طرف رجوع کیا جاتا ہے کہ جزء ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام
مشترک ہے یا نہیں اگر تمام مشترک ہے تو وہ جنس ہے اور اگر تمام مشترک نہیں تو وہ فصل ہے لہذا

جنس وہ جزء مابیت ہوئی جو مابیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہو اور فصل وہ جزء مابیت ہوئی جو مابیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک نہ ہو۔

قولہ والا فہو :- والا چونکہ باعتبار ترکیب شرط ہے اور فہو الفصل اس کی جزاء اصل عبارت یہ ہے وال لم یکن تمام الحیز المشترك بین الماہیۃ و بین النوع آخر فہو الفصل یعنی وہ جزء اگر مابیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک نہ ہو تو فصل ہے اور نفی چونکہ یہاں مقید بر واقع ہے اس لئے اس کا تعلق ہر جزء کے ساتھ ہو گا پس وہ جزء جو تمام مشترک نہیں عام ہے وہ قطعاً مشترک نہ ہو چنانچہ ناطق کہ وہ مابیت اور نوع آخر کے درمیان قطعاً مشترک نہیں۔ یا مشترک تو ہو لیکن تمام مشترک نہیں لہذا وہ فصل ہے۔

قولہ اما الاول :- شق اول کو جنس کیوں کہا جاتا ہے ؟ اس عبارت سے اس کی دلیل بیان کی جاتی ہے کہ جنس جو کثیرین مختلفین پر ماحو کے جواب میں محمول ہوتی ہے وہ جزء مابیت ہے جو مابیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہوتا ہے کیونکہ جو مابیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہے وہ ماحو کے جواب میں شرکت محضہ کے لحاظ سے محمول ہوتی ہے چنانچہ جب مابیت اور اس نوع کے متعلق سوال کیا جائے تو مطلوب تمام مابیت مشترک ہوتا ہے۔ اور وہ یہی جزء ہے اور جب صرف مابیت سے متعلق سوال کیا جائے۔ تو وہ جزء جواب میں محمول ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ اس وقت مطلوب تمام مابیت مختصہ ہو جاتا ہے اور وہ جزء تمام مابیت مختصہ نہیں بلکہ مشترک ہے اس لئے کہ جزء وہ ہوتا ہے کہ شئی اس سے اور اس کے غیر سے مرکب ہو لہذا وہ جزء صرف شرکت کے لحاظ سے ماحو کے جواب میں محمول ہو گا اور ظاہر ہے جنس سے یہی مراد ہے چنانچہ حیوان کہ وہ مابیت انسان اور نوع آخر مثلاً فرس کے درمیان کمال جزء مشترک ہے لہذا انسان اور فرس سے متعلق ماحو کے ذریعہ سوال کیا جائے تو جواب حیوان ہو گا اور اگر صرف انسان سے متعلق سوال کیا جائے تو وہ جواب کی صلاحیت نہیں رکھ سکے گا۔ کیونکہ اس کی مابیت حیوان ناطق ہے صرف حیوان نہیں۔

قولہ اذہو :- ہو ضمیر مرفوع کا مرجع جزء ہے اور الا بذایں بذاکا مشار الیہ ماکان مقولاً فی جواب ماحو بحسب الشرح ہے۔ اس عبارت سے اس امر کی دلیل بیان کی جاتی ہے کہ جزء

ماہیت تمام ماہیت مشترک ہوتی ہے تمام ماہیت مختصہ نہیں خلاصہ دلیل کا یہ ہے کہ شئی چونکہ جزو ماہیت اور اس کے غیر سے مرکب ہوتی ہے جیسے انسان کا جزو حیوان ہے تو انسان مرکب ہے حیوان اور ناطق سے تو جزو ماہیت جو مثلاً حیوان ہے وہ ماہو کے جواب میں شرکت محضہ کے لحاظ سے ہی محمول ہوگا ماہیت مختصہ کے لحاظ سے نہیں۔

وَرَسْمُوهُ فَإِنَّهُ كُلُّ مَقُولٍ عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِينَ بِالْحَقَائِقِ فِي جَوَابٍ مَا هُوَ فَلِفِظِ الْكُلِّ مُسْتَدْرَكٌ وَالْمَقُولُ عَلَى كَثِيرِينَ جِنْسٌ لِلْخَمْسَةِ وَيُخْرَجُ بِالْكَثِيرِينَ الْجِنِّي لِأَنَّهُ مَقُولٌ عَلَى وَاحِدٍ فَيَقَالُ هَذَا إِنِّي دُونَ بَقُولِنَا مُخْتَلِفِينَ بِالْحَقَائِقِ يَخْرُجُ النَّوْعُ لِأَنَّهُ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُتَّفِقِينَ بِالْحَقَائِقِ فِي جَوَابٍ مَا هُوَ وَبِجَوَابٍ مَا هُوَ يَخْرُجُ الْكَلِمَاتُ الْبُيَوَاتُحِي أَعْبَرِي الْخَاصَّةَ وَالْفَصْلَ وَالْعَرْضَ الْعَامَ

ترجمہ: ————— اور مناطق نے جنس کی تعریف یہ بیان کی ہے کہ جنس وہ کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں محمول ہو پس لفظ کلی مستدرک ہے اور مقول ملی کثیرین کلیات فرم کے لئے جنس ہے اور لفظ کثیرین سے جزئی خارج ہوگئی۔ کیونکہ جزئی ایک پر محمول ہوتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ہذا زید اور ہمارے قول مختلفین بالحقائق سے نوع نکل گئی۔ کیونکہ نوع متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں محمول ہوتی ہے اور فی جواب ماہو سے باقی کلیات یعنی خاصہ اور فصل اور عرض عام خارج ہو گئے۔

تشریح: قولہ ورسموہ:۔ جنس کا معنی جو ماقبل میں گذرا کہ درکہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان اگر تمام مشترک ہو جو ماہو کے جواب میں باعتبار شرکت محضہ بولی جاتی ہے اس کا ما حاصل بعینہ وہ ہے جس کو مناطق نے بیان کیا ہے کہ جنس وہ کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں بولی جاتی ہے۔ جنس کے اس معنی کو رسم سے تعبیر کرنے کی وجہ یہ کہ حد وہ ہوتی ہے جو جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو اور یہاں لفظ کلی جنس قریب تو ہو سکتی ہے لیکن دوسرے الفاظ مثلاً مقول

علیٰ اکثرین وغیرہ فصول نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے عوارض ہیں کیونکہ شئی پر محمول شئی کی حقیقت تام ہونے کے بعد ہوتا ہے لہذا محمول ہونا جنس اور فصل اور نوع کے لئے فصل نہیں ہو سکتا کیونکہ فصل ماہیت کا جزو ہوتی ہے اور محمول ہونا ماہیت تام ہونے کے بعد عارض ہوتا ہے تو وہ تعریف بالخاصہ ہوتی اور تعریف بالخاصہ چونکہ رسم کہلاتی ہے اس لئے اس تعریف کو رسم سے تعبیر کیا گیا۔

قولہ فلفظ الکلی :- اس عبارت سے جنس کے معنی کجارج و مانع ہونے کو بیان کیا جاتا ہے کہ اس میں لفظ مقول بمنزلہ جنس ہے جو کلیات خمسہ اور جزئی کو بھی شامل ہے البتہ لفظ کلی مستدرک و بیکار ہے جیسا کہ اس کی وجہ نوع کی تعریف میں گذری اور لفظ اکثرین فصل بعید بدو مرتبہ ہے جس سے جزئی حقیقی خارج ہو جاتی ہے کیونکہ جزئی حقیقی ایک پر بولی جاتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے بذراذکر و ذلک بجز اور مختلفین بالعلاقہ فصل بعید بیک مرتبہ ہے جس سے نوع خارج ہو جاتی ہے کیونکہ وہ اکثرین متفقین بالعلاقہ پر بولی جاتی ہے اور جواب ماحو فصل قریب ہے جس سے باقی تینوں کلیاں یعنی فصل و خاصہ و عرض عام خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ وہ تینوں ماحو کے جواب میں محمول نہیں ہوتے۔

قولہ المقول علی اکثرین :- مقول کے ساتھ علی اکثرین کلیات خمسہ کے لئے بمنزلہ جنس ہے اور علی اکثرین بمنزلہ فصل ہے جس سے جزئی حقیقی خارج ہو جاتی ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ علی اکثرین کا ذکر مقول کے بیان صلہ کے لئے ہے فصل کے لئے نہیں۔ اس لئے کہ جزئی کے مقول ہونے میں اختلاف ہے۔ جیسا کہ آگے مذکور ہے اور اخراج چونکہ فرع دخول ہوتا ہے اس لئے جزئی حقیقی جب مقول میں داخل ہی نہیں تو علی اکثرین سے اس کو خارج کرنا فضول ہے۔

قولہ لاندہ مقول علی واحد :- جزئی حقیقی کے محمول ہونے میں اختلاف ہے محقق دوانی اور محب اللہ بہاری جواز کے قائل ہیں۔ شیخ نے ارشادات کے متعدد مقامات پر حمل جزئی کے صحیح ہونے کی تصریح کی ہے اور مصنف سے بھی اس کی صحت منقول ہے۔ لیکن علامہ تفتازانی نے شرح تلخیص میں احوال مسند کے بیان میں یہ تحریر کیا ہے کہ مناطقہ کے نزدیک جزئی حقیقی کبھی بھی محمول نہیں ہوتی اور سید شریف کا کہنا ہے کہ جزئی حقیقی جو واحد پر محمول ہوتی ہے وہ بظاہر ہے کیونکہ حقیقت وہ کسی شئی پر محمول نہیں ہوتی ہے کیونکہ حمل کے لئے من وجہ اتحاد اور من وجہ تغایر ضروری ہے

اس لئے کہ حمل ایک نسبت ہے جو منتسبین کو مقتضی ہوتی ہے پس جزئی حقیقی اگر محمول ہو تو دو محال ہے
 خالی نہیں آیا وہ اپنی ذات پر محمول ہوگی یا غیر پر بظاہر ہے وہ اپنی ذات پر محمول نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ
 اس تقدیر پر من کل الوجوہ اتحاد لازم آئے گا جو ممنوع ہے نیز اس سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا اور غیر بھی
 محمول نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ غیر میں من کل الوجوہ معایرت ہے لیکن مثلاً ہذا زید وغیرہ میں جو محمول ہے
 وہ بظاہر ہے حقیقۃً محمول مفہوم کلی ہے۔ کیونکہ ہذا سے اگرچہ شخص معین کی طرف اشارہ ہے لیکن زید
 وہی شخص معین مراد نہیں بلکہ اسمی زید یعنی ہذا زید بمعنی ہذا اسمی زید یا صاحب اسم زید پس وہ مفہوم کلی ہے
 اگرچہ اس کا انحصار شخص واحد میں فرض کر لیا گیا ہے۔ جو لوگ حمل جزئی کے صحیح ہونے کا قول کرتے ہیں
 وہ تغایر کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں۔ ذاتی و اعتباری۔ اور جن چیزوں میں اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہوا ان میں
 حمل جائز ہے چنانچہ ہذا کاتب و ضاحک وغیرہ میں جو ہذا کا مصداق ہے وہی کاتب و ضاحک کا
 مصداق ہے لہذا مصداق کے اعتبار سے دونوں میں اتحاد ہے اور مفہوم کے اعتبار سے تغایر۔ کیونکہ
 جزئی کے مختلف اوصاف ہو سکتے ہیں تو موضوع کی طرف ایک صفت کا اعتبار کیا جائے گا اور محمول
 کی جانب دوسری صفت کا اس طرح سے دونوں میں تغایر ثابت ہو جائے گا جس سے حمل درست
 ہو جائے گا۔

قَالَ وَهُوَ قَرِيبٌ إِنْ كَانَ الْجَوَابُ عَنِ الْمَاهِيَةِ وَعَنِ بَعْضِ مَا يَشَارِكُهَا فِيهِ عَنِ الْجَوَابِ
 عَنْهَا وَعَنِ كُلِّ مَا يَشَارِكُهَا فِيهِ كَالْحَيَوَانِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِنْسَانِ وَبَعِيدٌ إِنْ كَانَ الْجَوَابُ عَنْهَا
 وَعَنِ بَعْضِ مَا يَشَارِكُهَا فِيهِ غَيْرَ الْجَوَابِ عَنْهَا وَعَنِ بَعْضِ آخَرٍ وَكَوْنُ هُنَاكَ جَوَابًا
 إِنْ كَانَ بَعِيدًا بِنِسْبَةٍ وَاحِدَةٍ كَالْجِسْمِ النَّاسِي بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِنْسَانِ ثَلَاثَةُ أَجْوِبَةٍ
 إِنْ كَانَ بَيْنَ تَبَيُّنٍ كَالْجِسْمِ وَارْبَعُ أَجْوِبَةٍ إِنْ كَانَ بَعِيدًا بِثَلَاثِ مَرَاتِبٍ كَالْجَوْهَرِ
 وَعَلَى هَذَا الْقِيَاسِ

ترجمہ: _____ مصنف نے فرمایا کہ وہ یعنی جنس قریب ہے اگر ماہیت اور بعض مشارکات ماہیت

فی الجنس سے جواب ہو بعید نہ وہ جواب جو اس ماہیت اور جمیع مشارکات ماہیت فی الجنس کا ہے چنانچہ
 حیوان بہ نسبت انسان کے یا جنس بعید ہے اگر ماہیت اور بعض مشارکات فی الجنس سے جواب ہو علاوہ
 اس جواب کے جو اس ماہیت اور بعض اشخاص کا ہے اور یہاں دو جواب ہوں گے اگر جنس بعید بیک
 مرتبہ ہو جیسے جسم نانی بہ نسبت انسان کے اور تین جواب ہوں گے اگر جنس بعید بدو مرتبہ ہو جیسے
 جسم اور چار جواب ہوں گے اگر جنس بعید بسہ مرتبہ ہو جیسے جوہر و علیٰ ہذا القیاس۔

تشریح: — بیانیہ و هو قریب: تعریف جنس کے تفصیلی بیان کے بعد اب اس کی تقسیم
 بیان کی جاتی ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں جنس قریب اور جنس بعید اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ ہو ضمیر
 مرفوع کا مرجع جنس ہے وہ ترکیب میں جزا مقدم ہے ان کا ان الجواب الخ شرط موخر کی اسی طرح ہو بعید بھی
 جزا موخر ہے ان کا ان الجواب الخ شرط موخر کی جزا پر فاکہ داخل نہ ہونے کی وجہ شرط پر اس
 کی تقدیم ہے کیونکہ جزا پر دخول فاکہ لئے شرط کا اس پر مقدم ہونا ضروری ہے۔

بیانیہ و بعید: بعید کا عطف قریب پر ہے اصل عبارت یہ ہے وهو بعید خلاصہ
 یہ کہ جنس قریب کسی ماہیت کی وہ ہے کہ یکے بعد دیگرے جس کے ہر فرد کے ساتھ اس ماہیت کو ملا کر
 بذریعہ ماہما سوال کرنے پر جواب میں ہمیشہ وہی جنس واقع ہو جیسے شجر کے لئے جسم نانی اور حجر کے
 لئے جسم مطلق جنس قریب ہے اور جنس بعید کسی ماہیت کی وہ ہے کہ یکے بعد دیگرے جس کے ہر فرد
 کے ساتھ اس ماہیت کو ملا کر بذریعہ ماہما سوال کرنے پر جواب میں کبھی وہ جنس واقع ہو کبھی دوسری
 دوسری جنس جیسے شجر کے لئے جسم مطلق اور حجر کے لئے جوہر جنس بعید ہے اور جنس بعید میرا نہ نہ متعدد
 جوابات ہوتے ہیں اس لئے اگر اس میں دو جواب ہوں تو وہ جنس بعید نہ مرتبہ واحد ہوتی ہے
 جیسے جسم نانی بہ نسبت انسان کے کہ الانسان والفرس ماہما کہا جائے تو ایک جواب حیوان آتا ہے اور
 الانسان والشجر ماہما کہا جائے تو دوسرا جواب جسم نانی آتا ہے اور اگر جواب تین ہوں تو وہ جنس بعید نہ مرتبہ
 کہلاتی ہے جیسے جسم مطلق بہ نسبت انسان کے کہ الانسان والحصان ماہما کہا جائے تو ایک جواب حیوان
 آئے گا اور اگر الانسان والشجر ماہما کہا جائے تو دوسرا جواب جسم نانی آئے گا اور اگر الانسان والحصان
 ماہما کہا جائے تو تیسرا جواب جسم مطلق آئے گا اور اگر جواب چار ہوں تو جنس بعید نہ مرتبہ ثالثہ کہلاتی ہے

مبتدئوں کی آسانی کے لئے ان کی مثالیں بیان کرتے ہیں اور ترتیب کلیات کو ان ہی مثالوں کے ذریعہ واضح کرتے ہیں جیسا کہ تفصیل آگے درج ہے۔

قول ثلث فوضعو الانسان: جنس کے گزشتہ تفصیلی بیان سے چونکہ یہ بات واضح ہو گئی کہ ماہیت واحد کے لئے متعدد جنس ہو سکتی ہیں۔ چنانچہ انسان کی جنس حیوان بھی ہے اور جسم نالی جسم مطلق اور جوہر بھی اور یہ معلوم ہے کہ حیوان جسم نالی سے خاص ہے اور جسم نالی جسم مطلق سے اور جسم مطلق جوہر سے خاص ہے اور خاص نیچے ہوتا ہے اور عام اوپر تو جب کسی ماہیت کے لئے متعدد جنس ہو سکتی ہیں تو ان میں جو جنس سب سے نیچے ہو وہ اس ماہیت کی جنس قریب ہے اور جنس قریب سے اوپر والی جنس اس ماہیت کی جنس بعید ہے مثلاً انسان کی جنس قریب حیوان ہے کیونکہ انسان کی تمام جنسوں میں حیوان سب سے نیچے اور سب سے خاص ہے پھر انسان کی جنس بعید جسم نالی ہے اس لئے کہ جسم نالی حیوان سے اوپر و عام ہے اور جب انسان کے لئے جسم نالی، جنس بعید ہے تو اس کے لئے جسم مطلق بدرجہ اولیٰ جنس بعید ہو گا کیونکہ وہ جسم نالی سے اوپر ہے اور یونہی انسان کے لئے جوہر بھی جنس بعید ہے اس لئے کہ وہ جسم مطلق سے اوپر ہے۔

وَإِذَا انْتَقَشَ هَذَا عَلَى حَقِيقَةِ الْخَاطِرِ فَنَقُولُ الْجِنْسُ أَمَّا قَرِيبٌ أَوْ بَعِيدٌ لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ الْجَوَابُ عَنِ الْمَاهِيَةِ وَعَنِ بَعْضِ مَا يَشَارِكُهَا فِي ذَلِكَ الْجِنْسِ عَيْنَ الْجَوَابِ عَنْهَا وَعَنِ جَمِيعِ مَا يَشَارِكُهَا فِيهِ فَهُوَ الْقَرِيبُ فَإِنَّهُ الْجَوَابُ عَنِ السُّوَالِ عَنِ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَهُوَ الْجَوَابُ عَنْهُ وَعَنِ جَمِيعِ الْأَنْوَاعِ الْمَشَارِكَةِ لِلْإِنْسَانِ فِي الْحَيَوَانِيَّةِ إِنْ كَانَ الْجَوَابُ عَنِ الْمَاهِيَةِ وَعَنِ بَعْضِ مَا يَشَارِكُهَا فِي ذَلِكَ الْجِنْسِ غَيْرَ الْجَوَابِ عَنْهَا وَعَنِ الْبَعْضِ الْآخَرِ فَهُوَ الْبَعِيدُ كَالْجِسْمِ النَّالِيِّ فَإِنَّ النَّبَاتَاتِ وَالْحَيَوَانَاتِ تَشَارِكُ الْإِنْسَانَ فِيهِ وَهُوَ الْجَوَابُ عَنْهُ وَعَنِ الْمَشَارِكَاتِ النَّبَاتِيَّةِ لَا الْمَشَارِكَاتِ الْحَيَوَانِيَّةِ بَلِ الْجَوَابُ عَنْهُ وَعَنِ الْمَشَارِكَاتِ الْحَيَوَانِيَّةِ الْحَيَوَانِ

ترجمہ :- اور جب یہ لوح دل پر نقش ہو چکا تو ہم کہیں گے جنس آیا قریب ہے یا بعید کیونکہ اگر ماہیت اور بعض مشارکات ملا سیت فی الجنس سے جواب ہو بعینہ وہ جواب ہو اس ماہیت اور بعض مشارکات ماہیت فی الجنس کا ہے تو وہ جنس قریب ہے جیسے حیوان کہ وہ جواب ہے انسان اور فرس سے سوال کا اور ہی جواب ہے انسان اور تمام ان انواع سے سوال کا جو انسان کے ساتھ حیوانیت اور بعض آخر سے ہے تو وہ جنس بعید ہے جیسے جسم نانی کہ نباتات اور حیوانات انسان کے ساتھ جسم نانی میں شریک ہیں اور جسم نانی جواب ہے انسان اور مشارکات نباتیہ سے سوال کا نہ کہ مشارکات حیوانیہ سے سوال کا بلکہ انسان اور مشارکات حیوانیہ سے سوال کا جواب حیوان ہے۔

تشریح :- قولہ اذا انتقش :- یعنی جب لوح دل پر یہ نقش ہو چکا کہ ایک ماہیت کے لئے متعدد جنس ہو سکتی ہیں تو یہ بھی نقش کر لیا جائے کہ جنس دو قسم کی ہوتی ہے ایک قریب اور دوسری بعید کیونکہ کسی ماہیت کی جنس اگر معلوم ہو اور یہ معلوم کیا جائے کہ وہ اس ماہیت کی جنس قریب ہے یا بعید تو سب سے پہلے یہ دیکھا جائے کہ اس جنس کے افراد کیا کیا ہیں پھر اس کے ایک فرد کیساتھ اس ماہیت کو ملا کر ماحم کے ذریعہ سوال کیا جائے اور دیکھا جائے کہ جواب کیا واقع ہوتا ہے پھر اس جنس کے کسی دوسرے فرد کے ساتھ اس ماہیت کو ماحم کے ذریعہ سوال کیا جائے اور دیکھا جائے کہ کیا جواب ہوتا ہے و علیٰ ہذا القیاس یکے بعد دیگرے سب کے ساتھ ماحم کے ذریعہ سوال کرتے جائیں اور دیکھا جائے کہ کیا جواب واقع ہوتا ہے اس کے بعد یہ نوکر لیا جائے کہ ہر مرتبہ جواب میں وہی جنس واقع ہوگی یا کبھی وہ اور کبھی دوسری اگر ہر مرتبہ وہی جنس جواب میں واقع ہوئی تو یہ جانیں کہ وہ جنس اس ماہیت کی جنس قریب ہے ورنہ جنس بعید چنانچہ حیوان الہی کی جنس قریب ہے اور جسم نانی اس کی جنس بعید ہے کیونکہ قریب و بعید اور اضافیہ سے ہیں کوئی جنس کسی ماہیت کی جنس بعید ہو تو کسی کی جنس قریب ہو سکتی ہے چنانچہ شجر کے لئے جسم نانی جنس قریب ہے اس لئے کہ جسم نانی کے جتنے افراد ہیں ان میں سے جس جس کے ساتھ شجر کو ملا کر بذریعہ ماحم سوال کیا جائے تو جواب میں ہمیشہ جسم نانی ہی واقع ہوتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ شجر کے لئے جسم نانی جنس قریب ہے۔

قولہ لانہ ان کان : جنس کی دو قسم قریب و بعید ہیں۔ اس عبارت سے اس کی دلیل بیان کی جاتی ہے کہ جنس جو جواب ہے ماہیت اور بعض مشارکات ماہیت فی الجنس کا وہ دو حوالہ سے خالی نہیں آیا وہ جواب ہے بعینہ وہ جواب جو اس ماہیت اور جمیع مشارکات ماہیت کا ہے تو جنس قریب ہے اور اگر بعینہ وہ جواب نہیں بلکہ اس جواب کے علاوہ ہے جو اس ماہیت اور بعض آخر سے متعلق ہے تو جنس بعید ہے۔

قولہ عن جمیع مشارکاتہا : اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تعریف مذکور جنس بعید پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ جسم نامی جو انسان کی جنس بعید ہے انسان اور نباتات کے جواب میں بولاجاتا ہے ہے اور انسان اور اس کے جمیع مشارکات مثلاً فرس۔ بقر۔ غنم۔ نباتات کے جواب میں بھی بولاجاتا ہے لہذا اس کا جنس قریب ہونا بھی لازم آئے گا۔ جواب یہ کہ جمیع مشارکات سے مراد کل واحد و احد ہے نہ کہ مشارکات کا مجموعہ مطلب یہ کہ مشارکات ماہیت میں سے اگر ہر ایک کو یکے بعد دیگرے ملا کر سوال کیا جائے تو جواب میں وہی کلی بولی جائے گی اور جسم نامی ایسی کلی نہیں ہے کیونکہ انسان اور نباتات کے جواب میں جسم نامی بولاجاتا ہے لیکن الفان و فرس کے جواب میں جسم نامی نہیں بلکہ حیوان بولاجاتا ہے لہذا جسم نامی پر جنس قریب کی تعریف صادق نہیں آئے گی۔

و یكون هناك جوابان ان كان الجنس بعیداً بمرتبة واحدة كالجسم النامي بالنسبة الى الانسان فان الحيوان جواب وهو جواب آخر ثلاثة اجوبة ان كان بعیداً بمرتبتين كالجسم المطلق بالقياس اليه فان الحيوان والجسم النامي جوابان وهو جواب ثالث واربع اجوبة ان كان بعیداً بثلاث مراتب كالجوهر فان الحيوان والجسم النامي والجسم المطلق اجوبة ثلاثة وهو جواب رابع وعلى هذا القياس فلما يزيد البعد يزيد عليه عدد الاجوبة ويكون عدد الاجوبة نائداً على عدد مراتب البعد الواحد لان الجنس القريب جواب ولكل مرتبة من مراتب البعد جواب آخر

ترجمہ: — اور یہاں دو جواب ہوں گے اگر جنس بعید مرتبہ واحد ہو جیسے جسم نانی نسبت انسان کے کہ حیوان ایک جواب ہے اور جسم نانی دوسرا جواب ہے اور تین جواب ہوں گے اگر جنس بعید بدو مرتبہ ہو جیسے جسم مطلق بلحاظ انسان کے کہ حیوان اور جسم نانی دو جواب ہیں اور جسم مطلق تیسرا جواب ہے اور چار جواب ہوں گے اگر جنس بعید بس مرتبہ ہو جیسے جوہر کہ حیوان جسم نانی اور جسم مطلق تین جواب ہیں اور جوہر جو تھا جواب ہے۔ اسی پر قیاس کریں تو جب بُعد و دوری بڑھے گی تو اس پر جواب کی شمار بھی بڑھ جائے گی اور جواب کا عدد دہندہ ہو جائے گا مراتب بُعد کے عدد پر ایک کے ساتھ۔ اس لئے کہ جنس قریب ایک جواب ہے اور بس مرتبہ کے لئے مراتب بُعد میں سے دوسرا جواب ہے۔

تشریح: — قول ہے ویکون هفناک:۔ اس عبارت سے جنس بعید کے مراتب بُعد کی نسبت کے لئے ماہیت اور بعض مشارکات کے جواب کی تعداد بیان کی جاتی ہے کہ جواب اگر دو ہوں تو جنس بعید بیک مرتبہ ہے چنانچہ انسان اور نباتات کا جواب جسم نانی ہے اور انسان و فرس کا جواب حیوان ہے تو جواب کی تعداد دو ہو گئی اس لئے جسم نانی جنس بعید بیک مرتبہ ہے اور اگر جواب تین ہوں تو جنس بعید بدو مرتبہ ہوگی چنانچہ انسان و جمادات کا جواب جسم مطلق ہے اور انسان و نباتات کا جواب جسم نانی ہے اور انسان و فرس کا جواب حیوان ہے تو جواب کی تعداد تین ہو گئی اس لئے جسم مطلق جنس بعید بدو مرتبہ ہوگا اور اگر جواب چار ہوں تو جنس بعید بس مرتبہ ہوگی چنانچہ انسان و فرس کا جواب حیوان اور انسان و شجر کا جواب جسم نانی اور انسان و جمادات کا جواب جسم مطلق اور انسان و عقل کا جواب جوہر ہے لہذا جواب کی تعداد چار ہو گئی اس لئے جوہر جنس بعید بس مرتبہ ہوگا الغرض جواب کے عدد سے مرتبہ کا ایک عدد کم ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ جسم نانی انسان کے اعتبار سے جنس بعید بیک مرتبہ ہے اور حیوان کے اعتبار سے جنس قریب ہے اسی طرح جسم مطلق انسان کے اعتبار سے جنس بعید بدو مرتبہ ہے اور حیوان کے اعتبار سے جنس بعید بیک مرتبہ ہے اور جوہر انسان کے اعتبار سے جنس بعید بس مرتبہ ہے اور جسم نانی کے اعتبار سے جنس بعید بدو مرتبہ ہے اور جسم مطلق کے اعتبار سے جنس بعید بیک مرتبہ ہے پس جنس بعید کی تینوں قسمیں آپس میں ایک دوسرے کا غیر نہیں بلکہ مختلف باعتبار ہیں یعنی جنس بعید و جنس قریب بھی آپس میں ایک دوسرے کا غیر نہیں بلکہ مختلف باعتبار ہیں۔

قرآن علیٰ ہذا القیاس:۔ اس کا فعل محذوف ہے اصل عبارت یہ ہے واجر علیٰ ہذا القیاس
بعد دوری پہچاننے کا ضابطہ یہ ہے کہ جواب کے عدد کا اعتبار کیا جائے اور اس سے ایک جواب کم کر دیا جائے
تو جو باقی بچے گا وہی مرتبہ بعد کا ہوگا چنانچہ جسم مطلق تیسرا جواب ہے اس سے ایک کم کر دیا جائے تو
انسان سے اس کا مرتبہ بعد بدو مرتبہ ہوگا اور جواب تین ہوں گے۔

قَالَ وَانْ كُنْتُمْ تَمَامُ الْمُشْتَرِكِ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ نَوْعٍ آخَرَ فَلَا بَدَلَ إِلَّا لِيَكُونَ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَبَيْنَ
نَوْعٍ آخَرَ أَمَّا لَا نَاطِقٍ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِنْسَانِ أَوْ لِيَكُونَ بَعْضًا مِنْ تَمَامِ الْمُشْتَرِكِ مَسَاوِيًا لَهُ
الْحَسَاسِ وَإِلَّا لَكَانَ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَبَيْنَ نَوْعٍ آخَرَ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ تَمَامُ الْمُشْتَرِكِ
بِالنِّسْبَةِ إِلَى ذَلِكَ النَّوعِ لِأَنَّ الْمَقْدَرِ خِلَافَهُ بَلْ بَعْضُهُ وَلَا يَتَسَلَّلُ بَلْ يَنْهَقِي إِلَى مَا يَأْوِيهِ
فَيَكُونُ فَصْلَ جَنْسٍ وَكَيْفَا كَانَ يُمَيِّزُ الْمَاهِيَةَ عَنْ مُشَارِكِيهَا فِي جَنْسٍ أَوْ فِي وَجُودٍ فَكَانَ فَصْلًا

ترجمہ:۔ _____ مصنف نے فرمایا کہ وہ جزء اگر تمام مشترک نہ ہو مابیت اور نوع آخر کے درمیان
تو وہ یا تو بالکل مشترک نہ ہوگا مابیت اور نوع آخر کے درمیان جیسے ناطق بہ نسبت انسان کے یا تمام
مشترک کا بعض اور اس کا مساوی ہوگا جیسے حساس ورنہ مابیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہوگا
اور جائز نہیں کہ وہ تمام مشترک ہو بہ نسبت اس نوع کے کیونکہ مفروض اس کے خلاف ہے بلکہ بعض مشترک
ہوگا اور متسلل نہ ہوگا بلکہ مساوی کی طرف منتہی ہوگا پس وہ فصل جنس ہوگا بہر کیف وہ مابیت کو مابیت
کے ان مشارکات سے ممتاز کرے گا جو جنس یا وجود میں شریک ہیں لہذا وہ فصل ہوگا۔

تشریح:۔ _____ بیٹا نہ وان لم یکن:۔ وہ کلی جو اپنے افراد کی مابیت کا جزء ہے اس کی دو صورتیں
مذکور ہوئیں ایک تمام مشترک ہونے کی اور دوسری تمام مشترک نہ ہونے کی۔ پہلی صورت چونکہ ماقبل
میں بالتفصیل گذر چکی اس لئے اب اس کی دوسری صورت کو بیان کیا جائیگا ہے کہ تمام مشترک ہونا چونکہ مقید
ہے اور مقید کا ارتفاع ہر جزء کے ارتفاع سے ہوتا ہے اس لئے تمام مشترک نہ ہونے کی بھی دو صورتیں
ہوں گی ایک یہ کہ مابیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہی نہ ہو جیسے ناطق بہ نسبت انسان کے

اور دوسری یہ کہ مشترک تو ہو لیکن تمام مشترک نہیں بلکہ بعض مشترک ہو جیسے حساس بہرہ و تقدیر اس جزو کو فصل کہا جاتا ہے۔

بیتانہ والالکان :- یعنی وہ جزو جو تمام مشترک نہیں وہ اس تمام مشترک کا بعض اور اس کا مساوی ہوگا ورنہ لازم آئے گا کہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہو۔ ظاہر ہے وہ تمام مشترک نہیں ہو سکتا ورنہ خلاف مفروض لازم آئے گا کیونکہ مفروض اس جزو کا تمام مشترک نہ ہونا ہے۔ اور وہ جزو جب تمام مشترک نہ ہوگا تو بعض مشترک ہوگا اور وہ بعض اس تمام مشترک کا مساوی ہوگا! مباین یا عام یا خاص نہ ہوگا کیونکہ وہ مساوی ہونے کی تقدیر پر ہی فصل ہو سکتا ہے باقی دوسری تقدیروں پر نہیں۔ مباین کی تقدیر پر اس لئے نہیں کہ مباین امتیاز ماہیت کے لئے مفید نہیں ہوتا ہے اور خاص امتیاز ماہیت کے لئے مفید تو ہوتا ہے لیکن ماہیت کے اس بعض افراد کے لئے جس میں موجود ہیں۔ مطلق ماہیت کے لئے نہیں۔ اور عام کی تقدیر پر ممکن ہے وہ تمام مفہومات کا ذاتی ہو لیکن وہ ماہیت کے لئے امتیاز کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔ تفصیلات شرح میں آگے درج ہیں۔

المعمول منہ ابیان للشیء الثانی من التردید وهو ان جزء الماہیة ان لم یکن تمام الجزء المشترك بینہا و بین نوع آخر یكون فصلاً وذلک لان احد الامرین لازم علی ذلک تقدیر وهو ان ذلک الجزء اما ان لا یكون مشترکاً اصلاً بین الماہیة ونوع آخر او یكون بعضاً من تمام المشترك مساویاً لہ وایتما کان یكون فصلاً

ترجمہ :- میں کہتا ہوں کہ یہ تردید کی شق ثانی کا بیان ہے کہ جزو ماہیت اگر ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزو مشترک نہ ہو تو وہ فصل ہوگا اور وہ اس لئے کہ اس تقدیر پر دو اصول میں سے ایک لازم آئے گا اور وہ یہ کہ وہ جزو یا تو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان بالکل مشترک نہ ہوگا یا بعض تمام مشترک اور اس کے مساوی ہوگا جو بھی ہو بہر حال وہ فصل ہوگا۔

تشریح : قولہ ہذا ایضاً :- ہذا کا اشارہ الیہ مصنف کی گذشتہ عبارت وان لم یکن تمام الخ ہے اور تردید سے مراد مصنف کا یہ قول ہے فان کان تمام الجزء المشترك بینہما و بین نوع آخر جب کہ تردید کہا جائے کسی کو اما اور او کے ذریعہ بیان کرنے کو جو یہاں مفقود ہے اس وجہ سے اس عبارت کی توضیح بایں طور کی جائے گی کہ تردید اگرچہ مصنف کے قول میں صراحت ہو ہو نہیں سکتی اس سے یہ استفادہ ہے الجزء اما ان لایکون تمام المشترك بین الماہیتہ و بین نوع آخر والا یا تردید سے مراد وہ ہے جو شرح میں ماقبل میں گذری یعنی لائے اما ان لایکون تمام الجزء المشترك بین الماہیتہ و بین نوع آخر والا اور وہ ان جزء الماہیتہ الخ میں ہو کا مرجع بیان للمنفق الخ میں بیان ہے شق ثانی نہیں جیسا کہ متبادر ہے ۔ کیونکہ شق ثانی وان لم یکن تمام المشترك الخ ہے جو پہلے مذکور نہیں البتہ اس کی وضاحت و بیان مذکور ہے ۔

قولہ وذلک لان ۔ یہ دلیل ہے اس دعویٰ کی کہ جزء اگر تمام مشترک نہ ہو تو وہ فصل کیسے ہو گا ؟ ذلک کا اشارہ الیہ یہی دعویٰ مذکور ہے اور لان سے اس کی دلیل کا بیان ہے جس کا مل یہ کہ جزء اگر تمام مشترک نہ ہو تو اس کی دو صورتیں نکلتی ہیں ایک یہ کہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان وہ مشترک ہی نہ ہو دوسری یہ کہ مشترک تو ہو لیکن تمام مشترک نہیں بلکہ بعض مشترک اور اس تمام مشترک کا مساوی ہو بہر دو تقدیر وہ جزء فصل کہلائے گا ۔

قولہ اما ان لایکون :- جو جزء قطعاً مشترک نہ ہو وہ مثلاً ناطق ہے اور نوع آخر مثلاً فرس و حمار وغیرہما ہیں انواع حیوان کے افراد میں سے یا مثلاً شجر ہے جسم مائی کے افراد میں سے یا مثلاً حجر ہے جسم مطلق کے افراد میں سے یا مثلاً عقول عشرہ ہیں جو ہر کے افراد میں سے یہاں پر دو دعوے ہیں ۔ ایک تو یہی اما ان لایکون الخ ہے اور دوسرا یا ما کان لایکون فصلاً ۔ دونوں دعوؤں کی دلیل شرح میں آگے درج ہے ۔

قولہ مساوی الہ :- لہ میں ضمیر مجرور کا مرجع تمام مشترک ہے یعنی وہ جزء تمام مشترک کا بعض و مساوی ہو ۔ مثلاً احساس کہ وہ حیوان کا بعض اور اس کا مساوی ہے کہ جب جزء اول پایا جائے تو جزء دوم بھی پایا جائے اسی طرح اس کا برعکس ۔ سوال جو جزء تمام مشترک

نہیں وہ فصل کہلاتا ہے یہ دعویٰ اس امر پر موقوف نہیں کہ جو چیز تمام مشترک کا بعض ہو وہ تمام مشترک کا مساوی بھی ہو کیونکہ وہ اس سے اخص ہونے پر بھی تمیز دیتا ہے لہذا مساوات کی قید فضول ہے جو اب فصل وہی جز کہلاتے گا جو تمام مشترک نہ ہو اور مابیت کے تمام افراد کو تمیز دے اور ضروری ہے وہ تمام مشترک کا مساوی ہو کیونکہ وہ اگر اس سے اخص ہو تو جمیع افراد کو تمیز نہیں دے سکے گا بلکہ بعض افراد کو تمیز دے گا اور بعض افراد کو نہیں۔

أَمَّا زَوْجُ أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ فَلَا تَجْنِيءُ إِنَّ لَمْ يَكُنْ تَمَامُ الْمُشْتَرَكِ فَإِمَّا أَنْ لَا يَكُونَ مُشْتَرَكًا
أَمَّا كَالنَّاطِقِ وَهُوَ الْأَمْرُ الْأَوَّلُ أَوْ يَكُونَ مُشْتَرَكًا وَلَا يَكُونَ تَمَامُ الْمُشْتَرَكِ بَلْ بَعْضُهُ
فَذَلِكَ الْبَعْضُ أَمَّا أَنْ يَكُونَ مَبْنِيًّا لِتَمَامِ الْمُشْتَرَكِ أَوْ اِخْصَ مِنْهُ أَوْ اعْمَرَ مِنْهُ أَوْ مَسَاوِيًّا
لَهُ لِأَجَازَاتٍ يَكُونُ مَبْنِيًّا لَهُ لِأَنَّ الْكَلَامَ فِي الْأَجْزَاءِ الْمُحْمُولَةِ وَمِنْ الْحَالِ أَنْ يَكُونَ
الْمَحْمُولُ عَلَى الشَّيْءِ مَبْنِيًّا لَهُ وَلَا اِخْصَ لَوْ جُودِ الْأَعْمَادُ وَنِ الْاِخْصِ فَيَلْزَمُ وَجُودُ
الْكُلِّ بَدُونِ الْجَنِيِّ وَأَنَّهُ مُحَالٌ

ترجمہ :- لیکن دو امور میں سے ایک کا لازم ہونا اس لئے ہے کہ جز اگر تمام مشترک نہ ہو تو یا قطعاً مشترک نہیں ہے جیسے ناطق اور وہ امور اول ہے یا مشترک تو ہے لیکن تمام مشترک نہیں بلکہ اس کا بعض ہے تو وہ بعض آیا تمام مشترک کا مباین ہے یا اس سے اخص یا اس سے اعم یا اس کا مساوی ہے۔ مباین ہونا تو جائز نہیں اس لئے کہ کلام احجزاء محمولہ میں ہے اور وہ محال ہے کہ محمول علی الشیء مباین شئی ہو اور اخص بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ اعم کا وجود اخص کے بغیر ہوتا ہے تو کل کا وجود جز کے بغیر لازم آئے گا جو محال ہے۔

تشریح :- قولہ اَمَّا الزَّوْجُ :- ما قبل میں چونکہ یہ گذرا کہ جز اگر تمام مشترک نہ ہو تو اس سے دو امر میں سے ایک لازم آئے گا اس لئے اس عبارت سے اس کی وجہ لزوم کو بیان کیا جانا ہے کہ چونکہ قاعدہ ہے کہ کلام جب کسی قید کے ساتھ مقید ہو اور اس پر حرف نفی داخل ہو تو اس سے

دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں ایک وہ جب کہ نفی قید سے متعلق ہو اور دوسری وہ جب کہ نفی مقید سے متعلق ہو اس لئے تمام مشترک جو مقید ہے اس پر حرف نفی کے دخول سے دو صورتیں پیدا ہوں گی ایک وہ جسز قطعاً مشترک نہ ہو جیسے مطلق اور دوسرا وہ جسز مشترک تو ہو لیکن تمام مشترک نہیں بلکہ بعض مشترک ہو جیسے حاس۔

قولہ بل بعضہ :- جز ماہیت مشترک تو ہو لیکن تمام مشترک نہ ہو تو ظاہر ہے وہ تمام مشترک کا بعض ہوگا اسی وجہ سے شرح میں اس کے بعض ہونے پر دلیل نہیں دی گئی جب کہ مساوی ہونے پر دلیل چاہی ہے۔

قولہ فذلک البعض :- جز ماہیت اگر تمام مشترک کا بعض ہو تو عقلاً اس کے احتمالات چار ہوں گے کیونکہ وہ جسز تمام مشترک کا مابین ہو گیا اس سے اخص یا اس سے اعم یا مساوی ۲۔ جز ان میں سے صرف مساوی ہونے کی تقدیر پر ماہیت کو تیز دے گا اور باقی مذکورہ تین تقدیروں پر نہیں تفصیلات آگے درج ہیں۔ سوال یہ بیان چونکہ موقوف ہے نسب الزبعہ یعنی تباین و مساوی عموم خصوص مطلق و عموم و خصوص من و وجہ کی معرفت پر لہذا مباحث فصل ثالث تیسری بحث جو نسب الزبعہ کے بیان میں ہے اس امر کا مستحق ہے کہ اس کو دو اقسام نمہ کی طرف کھلی کی تقسیم پر مقدم کیا جائے۔ جب کہ مصنف نے تیسری بحث کو اس کے بعد بیان کیا ہے جس سے ترتیب فوت ہو جاتی ہے۔ جواب ترتیب اس وقت فوت ہوتی ہے جب کہ یہ نسب الزبعہ کے بیان پر موقوف ہو حالانکہ شرح میں آگے خود ہی یہ درج ہے و ممکن اختصاراً الدلیل بحذف النسب الاربع لہذا یہ بیان نسب الاربع کے بیان پر موقوف نہیں ہے کہ جس سے ترتیب فوت ہو جائے۔

قولہ اواعم منه :- اس مقام پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ یہ تردید غیر حاصر ہے کیونکہ اس میں اعم من وجہ داخل نہیں ہوتا ہے اور اگر اس کو مابین کے تحت داخل کیا جائے کہ مابین کو مابینیت کہیہ اور مابینیت جسز یہ سے عام قرار دیا جائے تو مابین کو باطل کرنے کی جو دلیل دی گئی ہے وہ اس کو شامل نہ ہوگی جواب اس کا یہ کہ تردید میں جو اواعم منہ ہے اس میں اعم مطلق اور اعم من وجہ دونوں داخل ہیں لہذا جب اعم کی نفی کی جائے تو دونوں کی نفی ہو جائے گی کیونکہ

ماہیت کو امتیاز نہ اعم مطلق کر سکتا ہے اور نہ اعم من وجہ ۔

قولہ او یکون مبایناً :۔ یعنی حیزہ مشترک جو تمام مشترک کا بعض ہے وہ مباین نہیں ہو سکتا کیونکہ کلام اجزاء محمولہ میں ہے اور یہ محال ہے کہ مباین شئی پر محمول ہو اس لئے کہ محل کے لئے تصادق ضروری ہے اور مباین میں تصادق نہیں بلکہ تنافر ہوتا ہے لہذا جب کلام اجزاء محمولہ میں ہے تو تمام مشترک اور بعض تمام مشترک دونوں ماہیت پر محمول ہوں گے اور وہ دونوں بھی آپس میں ایک دوسرے پر محمول ہوں گے چنانچہ حیوان اور ناطق اجزاء محمولہ ہیں جو انسان پر اور آپس میں ایک دوسرے پر بھی (یعنی ناطق حیوان پر اور حیوان ناطق پر) محمول ہوتے ہیں اور جب بعض تمام مشترک تمام مشترک پر محمول ہے تو وہ کبھی بھی مباین نہیں ہو سکتا ۔

قولہ ولا اخص :۔ یہ احتمال دوم کا ابطال ہے کہ بعض تمام مشترک تمام مشترک سے اخص بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اس تقدیر پر تمام مشترک اعم ہوگا اور بعض تمام مشترک اخص اور اخص کے بغیر چونکہ اعم کا وجود ہوتا ہے اس لئے تمام مشترک کا وجود بعض تمام مشترک کے بغیر لازم آئے گا جب کہ تمام مشترک کل ہے اور بعض تمام مشترک اس کا جزء اور حیزہ کا وجود چونکہ کل کے بغیر محال ہوتا ہے اس لئے بعض تمام مشترک کا اخص ہونا بھی باطل ہوا ۔

وَلَا أَعْمُ لِأَنَّ بَعْضَ تَمَامِ الشَّرَكِ بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَنَوْعٍ آخَرَ لَوْ كَانَ أَعْمَ مِنْ تَمَامِ الشَّرَكِ لَكَانَ مَوْجُودًا فِي نَوْعٍ آخَرَ بَدَلًا مِنْ تَمَامِ الشَّرَكِ تَحْقِيقًا الْمَعْنَى الْعُمُومُ فَيَكُونُ مَشْتَرَكًا بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَذَلِكَ النَّوْعُ الَّذِي هُوَ بَازِئُ تَمَامِ الشَّرَكِ لَوْ جُودَ فِيهِمَا فَلَمَّا أُنْ يَكُونُ تَمَامُ الشَّرَكِ بَيْنَهُمَا وَهُوَ مُحَالٌ لِأَنَّ الْمَقْدَرَةَ أَنَّ الْجُزْءَ لَيْسَ تَمَامُ الشَّرَكِ بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَنَوْعٍ مِمَّا مِنَ الْأَنْوَاعِ وَأَمَّا أَنْ لَا يَكُونَ تَمَامُ الشَّرَكِ بَلْ بَعْضًا مِنْهُ فَيَكُونُ لِلْمَاهِيَةِ تَمَامُ الشَّرَكِ أَحَدُهُمَا تَمَامُ الشَّرَكِ بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَبَيْنَ النَّوْعِ الَّذِي هُوَ بَازِئُهُمَا وَالثَّانِي تَمَامُ الشَّرَكِ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ النَّوْعِ الثَّانِي الَّذِي هُوَ بَازِئُ تَمَامِ الشَّرَكِ الْأَوَّلِ وَحِ لَوْ كَانَ بَعْضُ تَمَامِ الشَّرَكِ بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَنَوْعٍ الثَّانِي أَعْمَ مِنْهُ لَكَانَ مَوْجُودًا فِي

نوع آخر بدوین تمام مشترک الثانی فیکون مشترکاً بین الماهیة وذلك النوع الثالث
الذى هو بآراء تمام المشترك الثانی فلیس تمام المشترك بينهما بل بعضه فیکون
تمام مشترك ثالث وهما مجرداً فاما ان يوجد تمام المشترك بينهما فی غیر النهایة او
ینتهی الی بعض تمام مشترك ومسأوله فالأول محال والأولک الماهیة من
من اجزاء غیر متماهیة

ترجمہ :- اور نہ اعم ہو سکتا ہے اس لئے کہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان بعض
تمام مشترک اگر تمام مشترک سے اعم ہو تو وہ نوع آخر میں موجود ہوگا تمام مشترک کے بغیر معنی عموم
کو باقی رکھتے ہوئے پس وہ بعض مشترک ہوگا ماہیت اور اس نوع کے درمیان جو تمام مشترک کے
مقابل میں ہے ان دونوں میں اس بعض کے موجود ہونے کی وجہ سے اب وہ بعض یا تو ان دونوں
میں تمام مشترک ہوگا اور یہ محال ہے کیونکہ مفروض یہ ہے کہ حیز تمام مشترک نہیں ہے ماہیت اور
کسی نوع کے درمیان یا تمام مشترک نہ ہوگا بلکہ بعض مشترک ہوگا۔ پس ایک ماہیت کے لئے دو
تمام مشترک ہوں گے ایک وہ جو ماہیت اور اس نوع کے درمیان تمام مشترک ہے جو نوع اس
ماہیت کے مقابلہ میں ہے۔ اور ایک وہ جو ماہیت اور اس نوع ثانی کے درمیان تمام مشترک ہے
جو تمام مشترک اول کے مقابلہ میں ہے اب اگر وہ بعض تمام مشترک جو ماہیت اور نوع ثانی کے درمیان
ہے اس سے اعم ہو تو وہ نوع آخر میں موجود ہوگا تمام مشترک ثانی کے بغیر تو وہ مشترک ہوگا
ماہیت اور اس نوع ثالث کے درمیان جو تمام مشترک کے مقابلہ میں ہے۔ اور وہ چونکہ ان میں سے
تمام مشترک نہیں ہے بلکہ بعض مشترک ہے اس لئے ایک تیسرا تمام مشترک حاصل ہوگا۔ اور اسی طرح
سلسلہ چلے گا پس یا تو تمام مشترکات غیر متناہی پائے جائیں گے یا بعض تمام مشترک مساوی کی طرف
منتہی ہوں گے اور اول محال ہے ورنہ ماہیت کا اجزاء غیر متماہیہ سے مرکب
ہونا لازم آئے گا۔

تشریح :- قولہ ولا اعم :- یہ احتمال سوم کا ابطال ہے کہ بعض تمام مشترک

نام مشترک سے ائم نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر وہ عام ہو جائے تو عام ہونے کے بغیر یا یا جانا ہے اس لئے وہ نوعِ اخیر میں تمام مشترک کے بغیر یا یا جائیگا اور ماہیت اور اس نوع کے درمیان مشترک ہوگا جو تمام مشترک کے مقابلہ میں ہے تو وہ یا تو ان دونوں میں تمام مشترک ہوگا یا بعض تمام مشترک! اول محال ہے اس لئے کہ وہ مفروض کے خلاف ہے کیونکہ مفروض اس کا بعض تمام مشترک ہونا ہے لہذا یہ بعض تمام مشترک ہوگا تو اب ماہیت کے لئے دو تمام مشترک ہو گئے اور وہ دونوں کا بعض تمام مشترک ہوا پھر اس بعض تمام سے متعلق دریافت ہے کہ وہ تمام مشترک کا مساوی ہے یا اس سے عام! اگر مساوی ہے تو دعویٰ ثابت! اور عام ہے تو وہ نوعِ اخیر میں دوسرے تمام مشترک کے بغیر یا یا جائے گا اور یہ ظاہر ہے کہ وہ ماہیت اور دوسری انواع کے درمیان تمام مشترک نہیں ہو سکتا۔ ورنہ مفروض کے خلاف لازم آئے گا اس لئے ضروری ہے وہ بعض تمام مشترک ہوگا تو اب ایک ماہیت کے لئے تین تمام مشترک ہو گئے اس طرح سلسلہ غیر متناہی تک جاری رہے گا جو محال ہے لہذا ثابت ہوا کہ بعض تمام مشترک ائم نہیں ہو سکتا۔

قولہ لکان موجوداً:۔ نوعِ اخیر میں اس بعض مشترک کے موجود ہونے سے مراد اگر نوعِ اخیر کے لئے اس کا جزء محمول ہونا ہے تو وہ ممنوع ہے کیونکہ اس کا تمام مشترک سے عام ہونا اس پر موقوف نہیں بلکہ اس کے لئے اس کا نوعِ اخیر پر صادق ہونا ہی کافی ہے اور اگر مراد اس کا نوعِ اخیر پر صادق ہونا ہے تو تسلیم ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ ماہیت اور نوعِ اخیر کے درمیان بعض تمام مشترک ہو لہذا جب یہاں تمام مشترک دوم لازم نہیں آئے گا تو تمام مشترکات غیر متناہیہ کیسے لازم ہوں گے؟۔

قولہ تمام المشتركات:۔ اس میں تمام مضاف ہے اور مشترکات مضاف الیہ جس میں ات جمع کی علامت ہے جب کہ جمع کی علامت مضاف الیہ میں نہیں بلکہ مضاف میں ہوتی ہے چنانچہ یوں کہنا چاہیے تماماتِ المشترك جیسا کہ اس سے قبل فیکون للماہیتہ تماماتِ المشترك میں تثنیہ کی علامت مضاف میں بیان کی گئی ہے جو اب تمام مشترک میں دو جنبتیں ہیں ایک مرکب اضافی ہونے کی جس کا مقتضی یہ ہے کہ علامت جمع مضاف میں ہو اور دوسری لقب ہونے کی جو یہاں مراد ہے جس

کی وجہ سے وہ لفظ واحد ہو گیا ہے اور ظاہر ہے علامت جمع لفظ واحد کے اخیر ہی میں ہوتی ہے لہذا شرح میں ایک جگہ باعتبار مرکب اضافی علامت جمع مضاف میں بیان کی گئی ہے اور دوسری جگہ باعتبار لقب علامت جمع مضاف الیہ میں بیان کی گئی ہے ۔

قَوْلُهُ وَلَا يَتَسَلَّلُ لَيْسَ عَلَى مَا يَنْبَغِي لِاتِّسَالِ هُوَ تَرْتِيبُ أُمُورٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ وَلَمْ يَزِمْ مِنَ الدَّلِيلِ تَرْتِيبَ أَجْزَاءِ الْمَاهِيَةِ وَأَنْهَا يَزِمُ لَوْ كَانَ تَمَامُ الْمُشْتَرَكِ الشَّائِنِ جِزْءًا مِنْ تَمَامِ الْمُشْتَرَكِ الْأَوَّلِ وَهُوَ غَيْرُ الزَّمِ وَلَعَلَّهُ ارَادَ بِالتَّسَلُّلِ وَجُودَ أُمُورٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ فِي الْمَاهِيَةِ لَكِنَّهُ خِلَافُ الْمُتَعَارَفِ وَأَذْ أَبْطَلَتْ الْأَقْسَامُ الثَّلَاثَةُ تَعَيَّنَ أَنْ تَكُونَ بَعْضُ تَمَامِ الْمُشْتَرَكِ مُسَاوِيًا لَهُ وَهُوَ الْأَمْرُ الشَّائِنِ

ترجمہ :- ۔ پس مصنف کا قول ولا يتسلل اپنے محل پر نہیں ہے اس لئے کہ تسلسل امور غیر متناہیہ کے ترتیب کا نام ہے اور دلیل سے اجزاء ماہیت کا ترتیب لازم نہیں آتا اور یہ اس وقت لازم آتا ہے جب کہ تمام مشترک ثانی جزو ہو تمام مشترک اول کا حالانکہ یہ لازم نہیں ہے اور شاید مصنف نے تسلسل سے مراد امور غیر متناہیہ کا وجود فی الماہیتہ لیا ہے لیکن یہ متعارف کے خلاف ہے اور جب تینوں قسمیں باطل ہو گئیں تو بعض تمام مشترک کا تمام مشترک کا مساوی ہونا متعین ہو گیا اور یہی امر ثانی ہے

تشریح ۔ قولہ فقوله ولا يتسلل :- یہ اعتراض ہے مصنف کی عبارت ولا يتسلل پر کہ وہ درست نہیں ہے کیونکہ تسلسل کہتے ہیں امور غیر متناہیہ کے ترتیب کو اور ترتیب اجزاء ماہیت کا دلیل مذکور سے لازم نہیں آتا ہے البتہ یہ اس وقت لازم آتا ہے جب کہ تمام مشترک ثانی، تمام مشترک اول کا جزو ہو اور دلیل مذکور سے تمام مشترک کا صرف غیر متناہی ہو یا لازم آتا ہے جزو ہونا نہیں ۔

قولہ ولعلہ اراد :- یعنی ممکن ہے متن میں تسلسل سے مراد امور غیر متناہیہ کا وجود

ہو اور ترتیب کا اعتبار نہ ہو بایں طور لائسل کہنا درست ہو جائے گا البتہ یہ متعارف کے خلاف لازم آئے گا اس لئے کہ لسل کا معنی متعارف امور غیر متناہیہ کا ترتیب ہے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب تمام شرک ثانی، تمام مشترک اول سے اعم ہو تو وہ تمام مشترک اول میں داخل ہو جائے گا ورنہ تمام مشترک اول تمام مشترک نہ ہوگا بایں طور لائسل یعنی لسل کی نفی درست ہو جائے گا مگر چونکہ مدعی کا ثبوت اجزاء کے ترتیب پر موقوف نہیں بلکہ صرف اجزاء غیر متناہیہ کے لزوم ہی سے مدعی ثابت ہو جاتا ہے اس لئے لسل کا سہارا لینا فضول ہے۔

قول ثلث وجود امور:۔ یہ کلام اس تقدیر پر ہے کہ تمام مشترکات کا وجود خارج میں ہے لیکن اگر ان کا وجود خارج میں نہ ہو مثلاً امور کلیہ کہ ان کا وجود خارج میں نہیں تو وہ چونکہ امور اعتباریہ ہوتی ہیں اس لئے ان کے وجود پر کلام نہ ہوگا۔ سوال لسل امور اعتباریہ میں نہیں بلکہ امور موجودہ میں جاری ہوتا ہے۔ جواب امور اعتباریہ دو طرح کے ہوتے ہیں ایک وہ ہیں جن کا وجود فرض فاض سے ہوا ان کے اندر لسل جاری نہیں ہوتا اور دوسرے وہ ہیں جن کا وجود فی نفسہا ہو قطع نظر فرض فاض اور اعتبار معتبر کے اور امور اعتباریہ سے یہاں مراد یہی دوسری صورت ہے جس کے اندر لسل جاری ہوتا ہے۔

قول کلمہ واذا بطلت:۔ مشترک کے اندر جب مذکورہ تینوں احتمالات یعنی اس کا تمام مشترک کے مابین ہونا یا اس سے اخص ہونا یا اعم ہونا باطل ہو گئے تو چوتھا احتمال یعنی اس کا تمام مشترک کے مساوی ہونا متعین ہو گیا۔

وَأَمَّا أَنَّ الْجُزْءَ فَصُلُّ عَلَى تَقْدِيرِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَمْرَيْنِ فَلِأَنَّهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ مُشْتَرَكًا
أَمَلًا يَكُونُ مُخْتَصَبًا بِهَا فَيَكُونُ مُمَيَّزًا لِلْمَاهِيَةِ عَنْ غَيْرِهَا وَإِنْ كَانَ بَعْضُ تَمَامِ الْمَشْتَرَكِ
سَاوِيًا لَهُ فَيَكُونُ فَصْلًا لِتَمَامِ الْمَشْتَرَكِ لِاخْتِصَاصِهِ بِهِ وَتَمَامِ الْمَشْتَرَكِ جِنْسٌ فَيَكُونُ
فَقْصَلٌ جِنْسٌ فَيَكُونُ فَصْلًا لِلْمَاهِيَةِ لِأَنَّهُ لَمَّا مَيَّزَ الْجِنْسُ عَنْ جَمِيعِ أَغْيَارِهِ وَجَمِيعِ
أَغْيَارِ الْجِنْسِ بَعْضُ أَغْيَارِ الْمَاهِيَةِ فَيَكُونُ مُمَيَّزًا لِلْمَاهِيَةِ عَنْ بَعْضِ أَغْيَارِهَا وَلَا لِنَعْنِ

بالفعل الامتياز للماهية في الجملة والى هذا اشار بقوله وكيف ما كان اى سواء لم يكن المميز مشتركاً أصلاً أو يكون بعضاً من تمام المشترك مساوياً له فهو يميز للماهية عن مشاركتها في جنس لها وجود فيكون فصلاً

ترجمہ :- اور وہ جزء فصل ہے ہر ایک کی تقدیر پر دو امر ہیں سے اس لئے کہ وہ بزرگ بالکل مشترک نہ ہو تو وہ ماہیت کے ساتھ مختص ہوگا تو وہ ماہیت کو اس کے غیر سے تمیز دینے والا ہوگا اور اگر بعض تمام مشترک مساوی ہو تو وہ تمام مشترک کے لئے فصل ہوگا اس کے ساتھ اختصاص کی وجہ سے اور تمام مشترک جنس ہے تو وہ جنس کی فصل ہوگا لہذا وہ فصل ماہیت بھی ہوگا اس لئے کہ جب اس نے جنس کو اس کے جمیع اغیار سے امتیاز دیا ہے اور جمیع اغیار بعض اغیار ماہیت ہیں تو وہ ان کو اس کے بعض اغیار سے امتیاز دے گا اور فصل سے ہماری مراد میز ماہیت فی الجملة ہے۔ مصنف نے اپنے قول و کیف ما کان سے اسی طرف اشارہ کیا ہے یعنی وہ جزء خواہ بالکل مشترک نہ ہو یا تمام مشترک کا بعض اور مساوی ہو تو وہ ماہیت کو تمیز دے گا اس کے مشارکین سے جنس میں یا وجود میں پس وہ فصل ہوگا۔

تشریح :- قولہ واما ان الجزء :- ما قبل میں جزء کی جو دو صورتیں مذکور ہوئیں ایک یہ کہ وہ بالکل مشترک نہ ہو دو سرا یہ کہ وہ مشترک ہو لیکن بعض مشترک اور مساوی ہو بہر دو تقدیر وہ فصل ہوگا لیکن بر تقدیر اول اس لئے کہ جب جزء مشترک نہ ہو تو وہ ماہیت کے ساتھ خاص اور ماہیت کو تمام مشارکات سے تمیز دے گا اسی جزء میز کو فصل کہا جاتا ہے بر تقدیر دوم اس لئے کہ جب وہ جزء بعض تمام مشترک اور اس کے مساوی ہو تو وہ تمام مشترک کے لئے فصل ہوگا اور تمام مشترک چونکہ ماہیت کے لئے جنس ہے لہذا وہ جزء ماہیت کے جنس کی فصل ہوگا اور جنس کی فصل ماہیت کی فصل ہوتی ہے اس لئے کہ وہ جزء جب جنس کو جمیع ماعدا سے تمیز دے گا تو ماہیت کو بعض ماعدا سے مزور تمیز دے گا کیونکہ جنس کے جمیع ماعدا ماہیت کے بعض ماعدا ہیں اور ماہیت کی فصل وہی ہوتی ہے جو ماہیت کو ماعدا سے فی الجملہ تمیز دے یعنی جو جمیع ماعدا

سے تیز دے یا بعض ماعدا سے

قولہ لَانَّهُ لَمَامِيْزٌ۔ اس کی ضمیر منصوب کا مرجع فصل ہے یہ دلیل ہے اس دعویٰ کی کہ جو فصل جنس کی ہوتی ہے وہ ماہیت کی بھی ہوتی ہے دلیل کا خلاصہ یہ کہ فصل جنس کو جمع اغیار سے تیز دیتی ہے اور جنس کے جمع اغیار چونکہ ماہیت کے بعض اغیار ہوتے ہیں اس لئے وہ ماہیت کو اس کے بعض اغیار سے تیز دے گی اور فصل سے مراد یہی ہے کہ وہ ماہیت کو فی الجملہ تیز دے اسی طرف مصنف نے کیف ماکان سے اشارہ فرمایا ہے لیکن جنس کے جمع اغیار ماہیت کے بعض اغیار اس لئے ہوتے ہیں کہ جنس کے اغیار وہ ہیں جن پر جنس کی نقیض صادق آئے اور ماہیت کے اغیار وہ ہیں جن پر ماہیت کی نقیض صادق آئے اور جنس چونکہ عام ہے اور ماہیت خاص اس لئے جنس کی نقیض خاص ہوگی اور ماہیت کی نقیض عام کیونکہ عام کی نقیض خاص ہوتی ہے اور خاص کی عام لہذا ماہیت کی نقیض کے افراد جنس کی نقیض کے افراد سے زائد ہوں گے۔

قولہ وَالْاَلِیَّ هَذَا:۔ ہذا کا اشارہ الیہ استدلال مذکور ہے ممکن ہے اس کا اشارہ الیہ والافتی بالفصل الامیز الماہیت فی الجملہ ہو اور ای سواء تفسیر ہے اس عموم کی جو کیف ماکان سے استفاد ہے جو شرط و جزا کے درمیان واقع ہے اس لئے کہ کیف ماکان معنی شرط کو شامل ہے اور جزا نیز الماہیت جزاء ہے۔

وَاِنَّمَا قَالْ فِیْ جُنْسٍ اَوْ وُجُوْدٍ لِاَنَّ اللّٰزِمَ مِنَ الدَّلِیْلِ لَیْسَ اِلَّا اَنَّ الْجُزْءَ اِذَا الْمُمْكِنُ تَمَامُ الشَّرْكَ بِیَكُوْنُ مُمِیْزًا لِّهَا فِی الْجُمْلَةِ وَهُوَ الْفَصْلُ وَاَمَّا اِنَّهُ یَكُوْنُ مُمِیْزًا عَنِ الْمَشَارِكِ الْجَنْسِیَّةِ حَتّٰی اِذَا كَانَ لِلْمَاهِیَةِ فَصْلٌ وَجِبَّ اَنْ یَكُوْنَ لَهَا جُنْسٌ فَلَا یَلْزَمُ مِنَ الدَّلِیْلِ اَنَّهَا لَمَاهِیَّةٌ اِنْ كَانَ لَهَا جُنْسٌ كَانَ فَصْلُهَا مُمِیْزًا لِّهَا عَنِ الْمَشَارِكِ الْجَنْسِیَّةِ وَاِنْ لَمْ یَكُنْ لَهَا جُنْسٌ فَلَا اَقْلَ مِنْ اَنْ یَكُوْنَ لَهَا مَشَارِكٌ كَاتٌ فِی الْوُجُوْدِ وَالشَّیْءِ وَیَكُوْنُ فَصْلُهَا مُمِیْزًا لِّهَا عَنِهَا

ترجمہ: — اور مصنف نے فی جنس اور وجود اس لئے کہا کہ دلیل سے صرف یہ لازم آتا ہے کہ جزء جب تمام مشترک نہ ہو تو وہ فی الجملہ تمیز ہوگا اور وہ فصل ہے اور لیکن وہ مشارکات جنسیہ سے تمیز دے گا یہاں تک کہ جب ماہیت کے لئے فصل ہو تو اس کے لئے جنس ہونا ضروری ہے یہ دلیل سے لازم نہیں آتا ہے پس اگر ماہیت کے لئے جنس ہو تو ماہیت کی فصل اسکو مشارکات جنسیہ سے تمیز دے گی اور اگر اس کے لئے کوئی جنس نہ ہو تو کم از کم وجود اور شئی ہونے میں تو اس کے مشارکات ضرور ہوں گے اور اس وقت اس کی فصل ان ہی مشارکات سے تمیز دیگی۔

تشریح: — قولہ وَإِنَّمَا قَالِ: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ متن میں فی جنس اور وجود کیوں کہا گیا؟ یعنی متن میں مشارکات کو جنس اور وجود دونوں کے ساتھ عام کرنے کی وجہ کیا ہے؟ جواب یہ کہ دلیل سے چونکہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ جزء اگر تمام مشترک نہ ہو تو وہ فی الجملہ تمیز دے گا لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے کہ مشارکات اگر جنسیہ ہوں تو ان سے تمیز دے گا یہاں تک کہ ماہیت کے لئے اگر فصل ہو تو اس کیلئے جنس ہونا ضروری ہے اس لئے یہ کہا جاتا ہے کہ یہاں پر دونوں احتمالات ممکن ہیں۔ مشارکات جنسیہ بھی ہو سکتے ہیں اور مشارکات وجودیہ بھی کیونکہ اگر مشارکات جنسیہ ہوں تو فصل ماہیت کو مشارکات جنسیہ سے تمیز دے گی اور اگر مشارکات جنسیہ نہیں تو کم سے کم مشارکات وجودیہ یا جنسیہ ضرور ہوں گے لہذا فصل اگر ماہیت کو مشارکات جنسیہ سے تمیز نہیں دے گی تو ان مشارکات سے ضرور تمیز دیگی جو وجود یا شئی ہونے میں شریک ہیں۔

قولہ وَأَن لَّمْ يَكُنْ: یعنی ماہیت کیلئے اگر جنس ہو مثلاً انسان کے لئے حیوان ہو فصل مثلاً ناطق، انسان کو اس کے مشارکات جنسیہ سے تمیز دیگی اور اگر جنس نہ ہو مثلاً وہ ماہیت جو دو فصلوں سے مرکب ہو اس کی بناء اس امر پر ہے کہ ماہیت ممکن ہے وہ دو امر متساوی سے مرکب ہو تو فصل کم سے کم وجود یا شئی ہونے میں اس کے مشارکات سے تمیز دیگی۔

وَلَيْسَ بِإِخْتِصَارِ الدَّلِيلِ بِحَذْفِ السَّبَبِ الْأَمْرُ بَيِّنٌ يَقَالُ بَعْضُ قَسَامِ الشَّرِكِ إِنَّ لَمْ

بَيْنَ مُشْتَرَكَيْنِ تَمَامٍ الشَّرَكِ وَيُنْ نَوْعٍ آخَرَ فَيَكُونُ مُخْتَصِبًا تَمَامٍ الشَّرَكِ فَيَكُونُ
 نُضَالًا لَهُ فَيَكُونُ قَصْدًا لِمَاهِيَةٍ وَإِنْ كَانَ مُشْتَرَكًا بَيْنَهُمَا يَكُونُ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْمَاهِيَةِ
 وَذَلِكَ النَّوْعُ فَلَمْ يَكُنْ تَمَامُ الشَّرَكِ بَيْنَهُمَا فَيَكُونُ بَعْضًا مِنْ تَمَامِ الشَّرَكِ بَيْنِ
 الْمَاهِيَةِ وَالنَّوْعِ الثَّانِي وَهَكَذَا

ترجمہ :- اور نسب الربو کو حذف کر کے دلیل کو مختصر کرنا ممکن ہے بایں طور کہ ماہی کے
 بعض تمام مشترک اگر مشترک نہ ہو تمام مشترک اور نوع آخر کے درمیان تو وہ شخص ہوگا تمام مشترک
 کے ساتھ پس وہ تمام مشترک کی فصل ہوگا لہذا ماہیت کے لئے فصل ہوگا اور اگر وہ ان دونوں میں
 مشترک ہو تو وہ ماہیت اور اس نوع کے درمیان مشترک ہوگا تو وہ ان کے درمیان تمام مشترک نہ
 ہوگا بلکہ بعض تمام مشترک ہوگا ماہیت اور نوع ثانی کے درمیان اور سلسلہ اسی طرح جاری رہے گا
 تشریح :- قولہ ویکن اختصار :- یعنی وہ حشر ہو تمام مشترک نہیں اس کا تمام
 مشترک کے مساوی ہونے کے لئے نسب الربو کا سہارا لیا گیا ہے جس سے دلیل میں کافی طول
 پیدا ہو گیا ہے۔ اس لئے نسب الربو کو حذف کر کے دلیل کو مختصر کیا جاسکتا ہے

قولہ بان یقال :- یعنی نسب الربو کو حذف کر کے دلیل بایں طور مختصر کیا جاسکتا
 ہے کہ بعض تمام مشترک اگر تمام مشترک اور نوع آخر کے درمیان مشترک نہ ہو تو ظاہر ہے وہ تمام
 مشترک کے ساتھ خاص ہوگا جیسے ناطق کہ وہ حیوان اور فرس کے درمیان مشترک نہیں تو حیوان
 کے ساتھ خاص ہے پس وہ اس تمام مشترک مثلاً حیوان کے لئے فصل ہوگا اور ماہیت مثلاً انسان
 کے لئے بھی اور اگر وہ حشر تمام مشترک اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہو مثلاً احساس، حیوان
 اور فرس کے درمیان مشترک ہے تو ماہیت مثلاً انسان اور اس نوع آخر مثلاً فرس کے درمیان
 بھی مشترک ہوگا لیکن وہ ان دونوں کے درمیان تمام مشترک نہیں بلکہ بعض تمام مشترک ہوگا

لَا يَقَالُ حَصْرُ جُزْءِ الْمَاهِيَةِ فِي الْجَنْسِ وَالْفَصْلُ بَاطِلٌ لِأَنَّ الْجَوْهَرَ النَّاطِقَ وَالْجَوْهَرَ الْحَاسَّ

مثلاً جزء ماہیتہ الانسان مع اَنَّهُ لیس بجنس ولا فصل لانا نقول الکلام فی الأجزاء المفردة لا فی مطلق الأجزاء وَهَذَا ما وعدنا فی حصده بالبحث

ترجمہ: ————— نہ کہا جائے کہ جزء ماہیت کو جنس اور فصل میں منحصر کرنا باطل ہے کیونکہ مثلاً جوہر ناطق اور جوہر حساس ماہیت انسان کا جزء ہے حالانکہ وہ جنس نہیں اور نہ فصل ہے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ کلام اجزاء مفردہ میں ہے مطلق اجزاء میں نہیں۔ یہی وہ چیز ہے جس کا ہم نے آغاز بحث میں وعدہ کیا ہے۔

تشریح: ————— قولہ لا یقال: عبارات مذکورہ پر جو اعتراض وارد ہے اس عبارت سے اس کو رد کیا گیا ہے وہ اعتراض یہ کہ کلیات خمسہ کے بیان میں جزء ماہیت کو جنس و فصل میں منحصر کیا گیا ہے جب کہ وہ درست نہیں اس لئے کہ جوہر ناطق یا جوہر حساس ماہیت انسان کا جزء ہے لیکن وہ نہ جنس ہے اور نہ فصل۔ جنس اس لئے نہیں ہے کہ جنس اس جزء کو کہا جاتا ہے جو تمام مشترک ہو اور ظاہر ہے وہ تمام مشترک نہیں اور فصل اس لئے نہیں ہے کہ وہ مرکب ہے جنس و فصل سے پس اگر وہ فصل ہو تو اس کے ساتھ جنس بھی ہوگی لہذا ذاتی میں تکرار لازم آئے گی جو باطل ہے

قولہ لا نناقول: ————— یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کلام اجزاء مفردہ میں ہے۔ مطلق اجزاء میں نہیں اور اعتراض میں جو اجزاء مذکور ہیں وہ مرکب ہیں۔ سوال جوہر ناطق یا جوہر حساس میں اگر اجزاء مرکب ہیں تو جسم نانی میں بھی اجزاء مرکب ہوں گے پس وہ نہ جنس ہوگا جب کہ اس کے جنس ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ جواب مقصود یہاں اجزاء مفردہ کو جنس و فصل میں حصہ کرنا ہے نہ کہ جنس و فصل کو اجزاء مفردہ میں حصہ کرنا لہذا یہ اس چیز کے منافی نہیں کہ بعض اجناس مرکب ہو جائے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جسم نانی جو جنس بعید ہے وہ صرف نانی ہے جسم نانی نہیں کہ مرکب ہو جائے کیونکہ جسم کا متصف ہونا نانی کے ساتھ صرف اس لئے ہے کہ صفت کیساتھ موصوف بھی مذکور ہوئے اور یہ واضح ہو چکے کہ نانی صرف جسم ہی ہوتا ہے۔

تو اسے ہذا اما وعدنا :- آغاز بحث میں وعدہ کیا گیا تھا کہ الکلام انما ہونی المعانی
المفردہ کا استعرف (کلام معانی مفردہ میں ہے جن کو آپ عنقریب پہچانیں گے) یہ اسی وعدہ
کی تکمیل ہے ۔

قَالَ وَرَسُولُهُ بَأَنَّهُ كَلِمٌ يَحْمِلُ عَلَى شَيْءٍ فِي جَوَابِ آيٍ شَيْءٌ هُوَ فِي جَوْهَرٍ فَعَلِيَ هَذَا الْوُ
تَرَكِبْتُ حَقِيقَتَهُ مِنْ أَمْرَيْنِ مُتَسَاوَيْنِ أَوْ أُمُورٍ مُتَسَاوِيَةٍ كَانَ كُلُّ مِنْهَا فَصْلًا لَهَا لِأَنَّهُ
يُمَيِّزُهَا عَنْ مُشَارِكِهَا فِي الْوُجُودِ

ترجمہ: _____ مصنف نے فرمایا کہ مناطق نے اس کی تعریف بایں طور فرمایا کہ فصل وہ کلی ہے
جو شئی پر ای شئی ہونی جوہرہ کے جواب میں محمول ہو اس تقدیر پر اس کی حقیقت دو متساوی امور سے
مربک ہوگی یا چند امور متساویہ سے تو ان امور میں سے ہر ایک ان کے لئے فصل ہوگا کیونکہ وہ اس کو
مشارکات فی الوجود سے تیز دیتا ہے

تشریح: _____ بے اندہ و سبوح :- کلیات خبر کی تیسری اور کلی ذاتی کی آخری قسم جو
فصل ہے اس کی تعریف مناطق نے اس طرح بیان کیا ہے کہ فصل وہ کلی ہے جو ای شئی
ہونی جوہرہ کے جواب میں محمول ہو اور ای شئی سے مقصود جو نہ چیزوں میں امتیاز ہے اس لئے
اس پر یہ تفریح کی جاتی ہے کہ حقیقت و ماہیت کی ترکیب اگرچہ ایک امر متساوی سے ہوتی ہے
لیکن اگر اس کی ترکیب دو یا چند امور متساویہ سے ہو تو ان میں سے ہر امر متساوی اس ماہیت
و حقیقت کے لئے فصل ہوگی کہ جو چیزیں اس ماہیت کے لئے وجود میں شریک ہیں وہ امر متساوی
اس ماہیت کے لئے امتیاز کا کام دے گا۔ فصل کی تعریف چونکہ اس حکم کو بھی شامل ہے اس لئے
تن میں فعلی ہذا سے تفریح کی گئی والا فلا وجب لتفریح الحكم على التصور ۔

أَقُولُ رَسُوْلُهُ الْفَصْلُ بَأَنَّهُ كَلِمٌ يَحْمِلُ عَلَى شَيْءٍ فِي جَوَابِ آيٍ شَيْءٌ هُوَ فِي جَوْهَرٍ ۝

وَذَاتُهُ كَالنَّاطِقِ وَالْحَسَّاسِ فَإِنَّهُ إِذَا سُئِلَ عَنِ الْإِنْسَانِ أَوْ عَنِ زَيْدٍ بَأَيِّ شَيْءٍ
هُوَ فِي جَوْهَرٍ ۖ فَالْجَوَابُ أَنَّهُ نَاطِقٌ أَوْ حَسَّاسٌ لِأَنَّ السَّوَالَ بِأَيِّ شَيْءٍ هُوَ الْإِنْسَانُ
يَطْلُبُ بِهِ مَا يُمَيِّزُ الشَّيْءَ فِي الْجُمْلَةِ فَكُلُّ مَا يُمَيِّزُهُ يَصِلُهُ لِلْجَوَابِ ثَمَّانَ طَلَبٍ لِلْمَيِّزِ
الْجَوْهَرِيِّ يَكُونُ الْجَوَابُ بِالْفَصْلِ وَإِنْ طَلَبَ الْمَيِّزَ الْعَرَضِيَّ يَكُونُ الْجَوَابُ بِالْخَاصَّةِ

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ مناطقہ نے فصل کی تعریف بایں طور بیان کی ہے کہ فصل وہ کلی
ہے جو شئی پر ای شئی ہونی جو ہرہ و ذاتہ کے جواب میں محمول ہو جیسے ناطق اور حساس کیونکہ جب
انسان یا زید کے متعلق سوال کیا جائے تو وہ باعتبار جوہر کیا ہے؛ تو جواب یہ ہے کہ وہ ناطق ہے یا
حساس کیونکہ سوال میں ای شئی ہو کے ذریعہ وہ چیز طلب کی جاتی ہے جو شئی کو فی الجملہ تیز دے
پس جو شئی بھی اس کو تیز دے وہ جواب ہو سکتا ہے پھر اگر مطلوب نیز جوہری ہو تو جواب فصل
سے ہو گا اور اگر مطلوب نیز عرضی ہو تو جواب خاصہ سے ہو گا۔

تشریح: — قولہ رسوا الفصل:۔ اس عبارت سے یہ واضح کیا گیا ہے کہ متن میں رسوہ
کی ضمیر منصوب کا مرجع فصل ہے اور علی الشی میں شئی سے نہ کہ مقصود ہے کیونکہ کلی ای شئی کے
جواب میں کسی شئی پر بھی محمول ہو سکتی ہے اس کے لئے خاص کسی شئی کا ہونا کوئی ضروری نہیں اور
متن میں جوہرہ بمعنی ذاتہ ہے غلام کہ تعریف کا یہ ہے کہ فصل وہ کلی ہے جو ای شئی ہونی ذاتہ کے جواب
میں کسی شئی پر محمول یعنی بولی جائے چنانچہ اگر یوں کہا جائے انسان ای شئی ہونی ذاتہ تو جواب
میں ناطق بولا جائے گا اور یوں کہا جائے الحمار ای شئی ہو فی ذاتہ تو جواب میں ناطق آئے گا
جس سے معلوم ہو کہ انسان کے لئے ناطق اور حمار کیلئے ناطق فصل ہے۔

قولہ وذاتہ:۔ واو اس میں برائے تفسیر ہے جو جوہر کے معنی کی وضاحت کرتا ہے کہ
جوہر بمعنی ذات ہے چنانچہ فصل سوم کی بحث اول میں شرح قطاس میں یہ مرقوم ہے کہ لفظ جوہر
ماہیت و حقیقت ذات تمام مترادف الفاظ ہیں۔ فی جوہرہ میں لفظ فی بمعنی اعتبار ہے یعنی
ای شئی ہو باعتبار ماہیت کہ الذی فی عرضہ اور لفظ فی کا متعلق لفظ داخل ہے یعنی ای شئی

ہو داخل فی جوہرہ مگر ائی شئی ہونی عرضہ اس کے مناسب نہیں۔

قولہ کا ناطق: فصل کی چونکہ دو قسمیں ہیں فصل قریب اور فصل بعید اس لئے اس کلی کی دو مثالیں بیان کی گئیں۔ ناطق فصل قریب کی مثال ہے اور حساس فصل بعید کی۔

قولہ فانہ اذا سئل:۔ ناطق اور حساس فصل کی مثال کیسے ہیں؟ اس عبارت سے اس کی وجہ بیان کی جاتی ہے کہ جب میزدریافت کرنا ہو تو ای شئی کے ذریعہ سوال کیا جائے تو اگر سوال میں ای شئی ہونی جوہرہ ہو تو جواب میں فصل قریب اور فصل بعید دونوں بولی جاسکتی ہیں کیونکہ ای شئی ہونی جوہرہ سے مطلق میز ذاتی کا دریافت کرنا مقصود ہوتا ہے اور اگر ائی حیوان فی ذاتہ ہو تو جواب میں ناطق معین ہو گا اور اگر ائی جسم نامی فی ذاتہ ہو تو جواب میں حساس متحرک بالا ارادہ متعین ہو گا۔

قولہ لان السؤال:۔ ای شئی کے ذریعہ اگر سوال کیا جائے تو مطلوب وہ امر ہو گا جو اس کو فی الجملہ تمیز دے خواہ وہ تمیز جمع ماعدا سے دے یا بعض ماعدا سے۔ تمیز خواہ ذاتی دے یا عرضی تو جواب کبھی فصل سے صحیح ہو گا فصل خواہ قریب ہو یا بعید مثلاً ناطق وحساس ذاتی وقابل الجار ثلثہ اور جواب کبھی خاصہ سے بھی صحیح ہو گا لیکن اگر ای شئی کے ساتھ ہونی جوہرہ بھی کہا جائے ای شئی ہونی جوہرہ کہا جائے تو جواب فصول مذکورہ سے صحیح ہو گا خاصہ سے نہیں لیکن اگر ای شئی ہونی عرضہ کہا جائے تو جواب خاصہ سے صحیح ہو جائے گا۔

فالشئ جنسٌ يشملُ سائرَ الکلیاتِ وبقولنا یجن علی الشئی فی جوابِ ائی شئی ھو یخرجُ النوعَ والجنسُ والعرضُ العامُ لِانَّ النوعَ والجنسَ یقالان فی جوابِ ما ھولا فی جوابِ ائی شئی ھو والعرضُ العامُ لا یقال فی جوابِ اصلاً وبقولنا فی جوہرہ لا یخرجُ الخاتمۃ لانہا وان کانت مہیزۃ للشیئ لکن لا فی جوہرہ وذاتہ بل فی عرضہ

ترجمہ: پس لفظ کلی جنس کے درجہ میں ہے جو تمام کلیات کو شامل ہے اور ہمارے قول کمل علی الشئی فی جواب ای شئی ہو سے نوع اور جنس اور عرض عام نکل گئے اس لئے کہ نوع

اور جنس ماحوکے جواب میں مقول ہوتی ہے نہ کہ ائی شئی ہو کہ جواب میں اور عرض عام جواب میں مقول ہی نہیں ہوتا اور ہمارے قول فی جوہر سے خاصہ نہ لکل گیا کیونکہ خاصہ اگرچہ غیر شئی ہے لیکن جوہر ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ عرض کے اعتبار سے۔

تشریح: قولہ فالکلی: اس عبارت سے تعریف کے جامع اور مانع ہونے کو بیان کیا جاتا ہے کہ فصل کا معنی جیسا کہ گذرا وہ کلی ہے جو ائی شئی ہونی ذات کے جواب میں محمول ہو تو تعریف میں شئی پر محمول ہونا بمنزلہ جنس ہے اور باقی بمنزلہ فصول اور فی جواب ائی شئی سے جنس اور نوع خارج ہو گئیں کیونکہ وہ ائی شئی کے جواب میں نہیں بلکہ ماحوکے جواب میں محمول ہوتی ہے اور اس سے عرض عام بھی خارج ہو گیا کیونکہ وہ کسی کے جواب میں محمول نہیں ہوتا ہے اور فی ذات کی قید سے خاصہ خارج ہو گیا اس لئے کہ وہ ائی شئی ہونی ذات کے جواب میں نہیں بلکہ فی سے عرضہ کے جواب میں محمول ہوتا ہے۔

فَإِنْ قُلْتَ السَّائِلُ بِأَيِّ شَيْءٍ هُوَ أَنْ طَلِبَ مُبَيِّنَ الشَّيْءِ عَنْ جَمِيعِ الْأَغْيَارِ لَا يَكُونُ
مَثَلِ الْحَاسِ فَصْلًا لِلْإِنْسَانِ لِأَنَّهُ لَا يُمَيِّزُ عَنْ جَمِيعِ الْأَغْيَارِ وَأَنْ طَلِبَ الْمُبَيِّنَ فِي الْجُمْلَةِ
سِوَاكَ عَنْ جَمِيعِ الْأَغْيَارِ أَوْ عَنْ بَعْضِهَا فَالْجَنَسُ مُبَيِّنٌ لِلشَّيْءِ عَنْ بَعْضِهَا فَيَجِبُ أَنْ
يَكُونَ صَاحِبًا لِلْجَوَابِ فَلَا يَخْرُجُ عَنْ الْحَدِّ فَنَقُولُ لَا يَكُونُ فِي جَوَابِ أَيْ شَيْءٍ هُوَ
فِي جَوْهَرٍ أَلِ الْمُبَيِّنَ فِي الْجُمْلَةِ بَلْ لِأَجْلِ مَعْنَى مَنْ أَنْ لَا يَكُونُ تَمَامُ الشَّرْكَ بَيْنَ الشَّيْءِ
وَنَوْءٍ آخَرَ فَالْجَنَسُ خَارِجٌ عَنِ التَّعْرِيفِ

ترجمہ: پس اگر آپ کہیں کہ ائی شئی ہو کہ ذریعہ سائل اگر شئی کا وہ مبیز طلب کرے جو اس کو جمیع اغیار سے تمیز دے تب تو حساس جیسا مبیز انسان کے لئے فصل نہ ہوگا اس لئے کہ وہ جمیع اغیار سے تمیز نہیں دیتا ہے اور اگر وہ مبیز فی الجملہ طلب کرے عام ازیں کہ وہ جمیع اغیار سے تمیز دے یا بعض اغیار سے تو پھر جنس بھی شئی کو بعض اغیار سے تمیز دیتی ہے تو اس کا صالح جواب ہونا ضروری

ہوگا اور وہ تعریف سے خارج نہ ہوگی ہم کہیں گے کہ ایشی ہونی جوہرہ کے جواب میں تیزنی الجملہ کافی نہیں بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ شئی اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک نہ ہو پس جنس تعریف سے خارج ہو جائے گی۔

نشریح: قولہ فان قلت: تعریف مذکور کے جامع و مانع ہونے کے بیان میں جو یہ یہ کہا تھا کہ فی جواب ایشی کی قید سے جنس خارج ہوگئی اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ایشی ہونی ذاتہ کی وضع تمام اغیار سے تیز دینے کے لئے ہوتی ہے یا بعض اغیار سے اگر تمام اغیار سے تیز دینے کے لئے ہے تو حساس انسان کی فصل نہ ہو سکے گا کیونکہ وہ انسان کو تمام اغیار سے تیز نہیں دیتا ہے اس لئے کہ فرس و غم بھی حساس ہیں اور اگر بعض اغیار سے تیز دینے کے لئے ہے تو جنس مثلاً حیوان بھی فصل کی تعریف میں داخل ہو جائے گی کیونکہ وہ بھی انسان کو بعض اغیار مثلاً شجر و حجر سے تیز دیتا ہے۔

قولہ فنقول: یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا کہ ایشی کی وضع عام ہے کہ وہ تمام اغیار سے تیز دے یا بعض اغیار سے لیکن جنس، فصل کی تعریف میں داخل نہیں اس لئے کہ فصل کی تعریف میں یہ شرط ہے کہ ماہو کے جواب میں محمول نہ ہو اور جنس ماہو کے جواب میں محمول ہوتی ہے لہذا وہ تعریف سے خارج ہے۔ سوال عرض عام چونکہ ماہو کے جواب میں محمول نہیں ہوتی ہے اور وہ بعض اغیار سے تیز دیتا ہے لہذا وہ فصل کی تعریف میں داخل ہوا۔ جواب فصل کی تعریف کے دو جزاء ہیں ایک ایجابی اور دوسرا سلبی۔ جزاء سلبی یہ ہے کہ ماہو کے جواب میں محمول نہ ہو اور جزاء ایجابی یہ ہے کہ ایشی ہونی ذاتہ کے جواب میں محمول ہو اور عرض عام میں جزاء سلبی تو پایا جاتا ہے لیکن جزاء ایجابی نہیں کیونکہ وہ ایشی ہونی ذاتہ کے جواب میں کبھی بھی محمول نہیں ہوتا ہے۔

وَلَمَّا كَانَ مُحْصَلُهُ أَنَّ الْفَصْلَ كُلُّ ذَاتٍ لَا يَكُونُ مَقُولًا فِي جَوَابِ مَا هُوَ وَيَكُونُ مَبْنًى لِلشَّيْءِ فِي الْجُمْلَةِ فَلَوْ فَرَضْنَا مَا هِيَ مَلَكَتُهُ مِنْ أَمْرَيْنِ مُتَسَاوَيْنِ أَوْ أَمُودٍ مُتَسَاوِيَةٍ كَمَا كُنْصِيَّةٌ

الجنس العالی وَالْفَصْلُ الْآخِرُ كَانَ كُلُّ مِنْهُمَا فَصْلًا لَهَا لِأَنَّهُ يُمَيِّزُ الْمَاهِيَةَ تَمَيِّزًا جَوْهَرِيًّا
عَمَّا يَشَارِكُهَا فِي الْجَوَابِ وَيَحُلُّ عَلَيْهَا فِي جَوَابِ آيٍ مُوجُودٍ هُوَ

ترجمہ: — اور جب کہ خلاصہ کلام یہ ہے کہ فصل وہ کلی ذاتی ہے جو مایہ کے جواب میں
محول نہ ہو اور شئی کے لئے فی الجملہ تمیز ہو تو اگر ہم ایسی مابیت کو فرض کریں جو دو یا چند متساوی امور
سے مرکب ہو۔ جیسے جنس عالی اور فصل اخیر کی مابیت تو ان میں سے ہر ایک اس مابیت کے
لئے فصل ہوگا کیونکہ وہ مابیت کو اس کے مشارک فی الوجود سے تمیز جوہری دیتا ہے اور اس پر
ایک موجود ہو کے جواب میں محمول ہوتا ہے۔

تشریح — قولہ ولما کان:۔ محصلہ میں ضمیر مجرور کا مرجع ما تقدم ہے یعنی جو بیان مطلق
ہوا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ فصل کلی ذاتی ہے کلی عرضی نہیں وہ مایہ کے جواب میں محمول نہیں
ہوتی اور شئی کو فی الجملہ تمیز دیتی ہے پس اگر ایسی مابیت فرض کی جائے جو دو یا چند متساوی
امور سے مرکب ہو مثلاً جنس عالی اور فصل اخیر کی مابیت تو ان میں سے ہر ایک اس مابیت
کے لئے فصل واقع ہوگا اس لئے کہ وہ مابیت کو اس کے مشارک فی الوجود سے تمیز جوہری
دیتا ہے اور ایک موجود ہو کے جواب میں وہ محمول ہوتا ہے۔

قولہ کما هیئة الجنس العالی:۔ یعنی وہ مابیت جو احسناء متساویہ یعنی صرف فصول
سے مرکب ہو جنس عالی اور فصل اخیر ہے کہ جنس عالی کی مابیت اگر مرکب ہو تو وہ صرف فصول
سے مرکب ہوگی کیونکہ اگر جنس سے مرکب ہو تو اجناس عالیہ کے اوپر جنس کا ہونا لازم آئے
گا تو جنس عالی نہ رہے گی اسی طرح فصل اخیر کی مابیت صرف اجزاء متساویہ سے مرکب ہوگی جنس
سے نہیں اس لئے کہ اگر وہ جنس سے مرکب ہو تو وہ جنس اس فصل اور نوع آخر کے درمیان
مشترک ہوگی اور اس فصل کو دوسری نوع سے تمیز دینے کے لئے دوسری فصل کی ضرورت
پیش آئے گی لہذا فصل اخیر اخیر نہ رہے گی۔

لَعَلَّمَاتٌ قَدْ مَاءَ النُّطْقَيْنِ زَعَمُوا أَنَّ كُلَّ مَا هِيَ لَهَا فَصْلٌ وَجَبَ أَنْ يَكُونَ لَهَا جِنْسٌ حَتَّى
 أَنْ لَا يَتَّبِعَهُمْ فِي الشِّفَاءِ وَحَدَّ الْفَصْلُ بَأَنَّهُ كَلِمٌ مَقُولٌ عَلَى الشَّيْءِ فِي جَوَابِ أَيِّ شَيْءٍ
 هُوَ فِي جَوْهَرَةٍ مِنْ جِنْسِهِ وَإِذَا الْمَعْلُومَةُ الْبَرَهَانُ عَلَى ذَلِكَ نَبْذُ الْمُصَنِّفِ عَلَى
 ضَعْفِهِ بِلِلْشَارِكَةِ فِي الوجودِ أَوَّلًا وَبِإِيرادِ هَذَا الاحْتِمَالِ ثَانِيًا

ترجمہ: — اور آپ معلوم کریں کہ مناطقة متفرد میں کا خیال ہے کہ ہر وہ ماہیت جس کے لئے
 فعل ہو اس کے لئے جنس کا ہونا ضروری ہے یہاں تک کہ شیخ نے شفاء میں ان کی اتباع کرتے ہوئے فعل
 کی تعریف اس طرح بیان کی ہے کہ فصل وہ کلی ہے جو ای شئی ہو فی جوہرہ من جنسہ کے جواب میں
 شئی پر محمول ہو دلیل چونکہ اس کی مسامحت نہیں کرتی اس لئے مصنف نے اولاً مشارکت فی الوجود کے
 ذریعہ اور ثانیاً اس احتمال کو مراحۃ بیان کر کے اس کے ضعف پر تنبیہ کیا ہے۔

تشریح: — قولہ واعلم: یہ قاعدہ ہے کہ جس ماہیت کے لئے فصل ہوگی اس
 کے لئے جنس کا ہونا ضروری ہے اسی وجہ سے شیخ نے شفاء میں ان کی اتباع کرتے ہوئے فصل کے
 تعریف یہ بیان کی ہے کہ فصل وہ کلی ہے جو ای شئی ہو فی جوہرہ من جنسہ کے جواب میں شئی پر محمول
 ہو۔ اس میں من جنسہ کی قید سے ہر فصل کے لئے جنس کا ہونا لازمی قرار دیا گیا ہے لیکن یہ ضابطہ
 تسلیم نہیں کیونکہ جب کوئی ماہیت صرف فصول سے مرکب ہو تو اس کے لئے صرف فصل ہی ہوگی جنس
 نہیں چنانچہ اوپر مذکور ہوا کہ ایک ایسی ماہیت ممکن ہے جو دو یا چند فصول سے مرکب ہو
 تو اس کے لئے جنس نہیں ہوگی اسی بنا پر مصنف نے اس ضابطہ کے ضعف پر دو مرتبہ تنبیہ
 فرمایا لیکبار ما قبل میں وان لم یکن تمام المشترك کے تحت بایں طور کہ کیف ما کان بمنزلة ماہیت
 من مشارکہا فی جنسہ او وجود دوسری مرتبہ احتمال مذکور یعنی فعلی بذاتہ ترکبت حقیقۃً الی ان
 قال لانه بمنزلة ماہیت مشارکہا فی الوجود۔

قولہ قد ماء علم کی تقسیم جو تصور و تصدیق کی طرف ہے اس میں شارح نے امام رازی
 اور ان کے بعد والوں کو متاخرین میں شمار کیا ہے پس اس تقدیر پر قد ماء سے مراد وہ ہوں گے

جو امسام سے پہلے ہوں پس عبارت اس طرح ہوگی حتی الشیخ فی الشفاء کیونکہ اس مقدمہ پر
شیخ قدماء میں سے ہوں گے متبعین میں سے نہیں۔

قوله لم یاعد لا:۔ اس کی ضمیر منصوب کا مرجع حد الفصل ہے اور علی ذلک البرہان
کے ساتھ متعلق ہے البرہان فاعل ہے یاعد فعل کا۔ ذلک کا متنازل الیہ ما تقدم ہے یعنی مقدم
من ان الفعل لا یكون نمیز الا ما شارك فی الجنس فقط اور ضعفہ میں ضمیر مجرور کا مرجع زعم مذکور ہے۔

قال والفصل المیز للنوع عن مشارک فی الجنس قریب ان میز عنہ فی جنس قریب
کالناطق للانسان وبعید ان میز عنہ فی جنس بعید کالحساس للانسان

ترجمہ:۔ مصنف نے فرمایا کہ فصل وہ ہے جو نوع کے لئے اس کے مشارک فی الجنس سے
میز ہو قریب ہوگی اگر وہ اس کو تمیز دے اس مشارک سے جو جنس قریب میں ہے جیسے ناطق انسان
کے لئے اور بعید ہوگی اگر اس کو تمیز دے اس مشارک سے جو جنس بعید میں ہے جیسے حساس
انسان کے لئے۔

تشریح:۔ بیانہ والفصل:۔ فصل کی تعریف کے تفصیلی بیان سے فارغ ہونے کے
بعد اب اس کی تقسیم بیان کی جاتی ہے لیکن اس تفصیلی بیان سے چونکہ تعریف میں کافی بُعد پیدا ہو گیا
ہے جس سے ذہول کا امکان ہے جب کہ تقسیم سے پہلے شے کا علم ضروری ہے اس لئے پہلے اس
کی تعریف کا خلاصہ بیان کیا جاتا ہے کہ فصل وہ کلی ہے جو ماہیت کو اس کے مشارک فی الجنس
سے تمیز دے۔ اس کی دو قسمیں ہیں قریب اور بعید۔ قریب وہ فصل ہے جو جنس قریب سے
تمیز دے اور بعید وہ فصل ہے جو جنس بعید کے مشارک سے تمیز دے جیسے حساس انسان کو
جسم نامی درجو انسان کی جنس بعید ہے جب کہ جنس قریب حیوان ہے اس کے مشارک سے تمیز دینا ہے
نقشہ ذیل میں دیکھیں۔

فصل

قريب (انسان کے لئے) بعيد
ناطق حاس

بیانہ للنوع :- نوع سے یہاں مراد مطلق ماہیت ہے خواہ نوع حقیقی ہو یا نوع اضافی اور فصل چونکہ نوع کا ہی میز ہوتی ہے اس لئے اس کا ذکر یہاں بطور وضاحت ہے۔

أقول الفصل إما مُبَيَّنٌّ عَنِ الشَّارِكِ الْجَنْسِيِّ أَوْ عَنِ الشَّارِكِ الوجودي فَإِنْ كَانَ مُبَيَّنًّا عَنِ الشَّارِكِ الْجَنْسِيِّ فَهُوَ إِمَّا قَرِيبٌ أَوْ بَعِيدٌ لِأَنَّهُ إِنْ مَيَّزَ عَنْ شَارِكِهِ فِي الْجَنْسِ مِنَ الْقَرِيبِ فَهُوَ الْفَصْلُ الْقَرِيبُ كَالنَّاطِقِ لِلْإِنْسَانِ فَإِنَّهُ يُمَيِّزُ عَنْ شَارِكِهِ فِي الْحَيَوَانِ وَ إِنْ مَيَّزَ عَنْ شَارِكِهِ فِي الْجِنْسِ الْبَعِيدِ فَهُوَ الْفَصْلُ الْبَعِيدُ كَالْحَاسِّ لِلْإِنْسَانِ فَإِنَّهُ يُمَيِّزُ عَنْ شَارِكِهِ فِي الْجِسْمِ النَّاسِي

ترجمہ :- میں کہتا ہوں کہ فصل یا تو مشارک جنسی سے میز ہوگی یا مشارک وجودی سے اگر مشارک جنسی سے میز ہو تو وہ یا قریب ہے یا بعید کیونکہ اگر جنس قریب میں مشارکات سے تمیز دے تو فصل قریب ہے جیسے ناطق انسان کے لئے کہ ناطق انسان کو اس کے مشارکات حیوانیہ سے تمیز دیتا ہے اور اگر وہ جنس بعید میں مشارکات سے تمیز دے تو وہ فصل بعید ہے جیسے حاس انسان کے لئے کہ حاس انسان کو جسم نانی میں شریک ہونے والی چیزوں سے تمیز دیتا ہے۔
تشریح :- قولہ الفصل :- ماقبل میں فصل کی تفصیلی بیان سے یہ معلوم ہوا کہ ہر فصل کے لئے جنس کا ہونا کوئی ضروری نہیں کیونکہ وہ جس مشارک سے تمیز دیتی ہے وہ مشارک جنسی بھی ہوتی ہے اور وجودی بھی اور مشارک چونکہ جنسی کی دو قسمیں ہیں قریب و بعید اس لئے فصل کی بھی دو قسمیں ہیں قریب و بعید جبکہ مشارک وجودی صرف ایک قسم ہے اس لئے اس اعتبار سے فصل کی تقسیم نہیں ہوتی ہے۔

قولہ لانہ ان ملینا:۔ فصل کا کام ہونکہ تمیز دینا ہے اس لئے کہ وہ اگر جنس قریب کے مشارک سے تمیز دے تو فصل قریب ہے اور اگر جنس بعید کے مشارک سے تمیز دے تو فصل بعید ہے بالفاظ دیگر یوں کہنے کے کسی ماہیت کی فصل قریب وہ فصل ہے جو ماہیت کو ان افراد سے تمیز دے جو اس کی جنس بعید میں شریک ہیں جیسے حساس جو انسان کی فصل بعید ہے۔ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ کسی ماہیت کی فصل قریب وہ فصل ہے جو اس ماہیت کو تمام اغیار سے تمیز دے جیسے ناطق جو انسان کو اس کے تمام اغیار سے تمیز دیتا ہے اس لئے وہ انسان کی فصل قریب ہے اور کسی ماہیت کی فصل بعید وہ فصل ہے جو اس ماہیت کو صرف بعض اغیار سے تمیز دے جیسے حساس جو انسان کو اس کے صرف بعض اغیار سے تمیز دیتا ہے لہذا وہ انسان کی فصل بعید ہے۔

قولہ کالحماس:۔ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ حساس کو انسان کی فصل بعید بتایا گیا ہے تو کیا وہ کسی ماہیت کی فصل قریب بھی ہے؟ تو جواب اس کا یہ کہ حساس حیوان کی فصل قریب ہے اس لئے کہ وہ حیوان کو اس کے تمام اغیار سے تمیز دیتا ہے۔

جنس و فصل کے قُرب و بُعْد کا تشلیلی خاکہ

جوہر

جسم مطلق _____ جوہر _____ قابل البعاد ثلاثہ۔ جسم مطلق کی جنس جوہر اور فصل قابل البعاد ثلاثہ
جسم نانی _____ جسم مطلق _____ نانی _____ جسم نانی کی جنس جسم مطلق اور فصل نانی
حیوان _____ جسم نانی _____ حساس _____ حیوان کی جنس جسم نانی اور فصل حساس
انسان _____ حیوان _____ ناطق _____ انسان کی جنس حیوان اور فصل ناطق

(۱) انسان کی جنس قریب، حیوان اور جنس بعید بیک مرتبہ جسم نانی اور بعید بدو مرتبہ جسم مطلق اور بعید بدو مرتبہ جوہر ہے انسان کی فصل قریب، ناطق اور فصل بعید بیک مرتبہ حساس اور بعید بدو مرتبہ نانی اور بعید بدو مرتبہ قابل البعاد ثلاثہ ہے۔ (۲) حیوان کی جنس قریب، جسم نانی اور جنس بعید بیک مرتبہ جسم مطلق اور بعید بدو مرتبہ جوہر ہے۔ حیوان کی فصل قریب حساس اور فصل بعید بیک مرتبہ نانی اور بعید بدو مرتبہ قابل البعاد ثلاثہ ہے

(۱۲) جسم نامی کی جنس قریب جسم مطلق اور جنس بعید جو ہر ہے جسم نامی کی فصل قریب نام اور فصل بعید قابل البعاد ثلاثہ ہے (۱۴) جسم مطلق کی جنس قریب جو ہر اور فصل قریب قابل البعاد ثلاثہ ہے جسم مطلق کے لئے جنس بعید اور فصل بعید نہیں ہے (۱۵) جو ہر جنس بعید ہے یعنی دوسروں کے لئے وہ جنس ہے لیکن خود اس کے لئے جنس اور فصل نہیں ہے۔

لَا نَحْنُ أَعْتَبِرُ الْقُرْبَ وَالْبُعْدَ فِي الْفَصْلِ الْمُمَيِّزِ فِي الْجِنْسِ لِأَنَّ الْفَصْلَ الْمُمَيِّزَ فِي الْوُجُودِ لَيْسَ مُتَحَقِّقَ الْوُجُودِ بَلْ هُوَ مُبْتَنًى عَلَى إِحْتِمَالٍ مُذْكَورٍ

ترجمہ: _____ اور قرب و بعد کا اعتبار صرف اس فصل میں جو میز فی الجنس ہو اس لئے کہ جب کہ وہ متحقق الوجود نہیں ہوتی بلکہ وہ احتمال مذکور پر مبنی ہے۔
 تشریح: _____ قولے واما اعتبار: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ ماقبل میں فصل کے ہر دو کی دو صورتیں مذکور ہوئیں ایک وہ جو مشارک جنسی سے میز ہو اور دوسری وہ جو مشارک ہونا سے میز ہو اور یہاں تقسیم میں قرب و بعد کا اعتبار صرف اس فصل میں کیا گیا ہے جو مشارک جنسی سے میز ہو اس فصل میں کیوں نہیں جو مشارک وجودی سے میز ہو۔ جواب یہ کہ وہ فصل مشارک وجودی سے میز ہو متحقق الوجود نہیں ہوتی بلکہ اس کا مدار صرف احتمال مذکور پر ہے ہر حال وہ فصل جو مشارک جنسی سے میز ہو اس کا وجود متحقق ہے اس لئے کہ جسم مادہ و صورت سے مرکب ہوتا ہے اور مادہ و صورت بالابشرط شئی کے اعتبار سے جنس و فصل ہوتی ہے۔ اس پر میرسید شریف نے یہ سوال کیا ہے کہ فن کے قواعد عام ہوتے ہیں جو متحقق الوجود و غیر متحقق الوجود دونوں کو شامل ہیں لہذا عدم وجود و عدم تحقق کو ترک بحث کا سبب قرار دینا درست نہیں ہے پھر موصوف نے تخصیص مذکور کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ مشارکات وجودیہ سے میزہ فصلیں قریب و بعید کی طرف منقسم ہونا متصویر ہی نہیں ہوتا اس لئے کہ جب کوئی ماہیت اجزاء متتامہ سے مرکب ہو تو ان میں سے ہر جزء یکساں میز ہوگا اور کسی ایک کو قریب اور دوسرے کو بعید

کہنا زیب نہیں دے گا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی مگر اس پر انہوں نے خود ہی یہ بات کیا کہ ان میں بھی قریب و بعید کی طرف منقسم ہونا متصور ہو سکتا ہے اس لئے کہ جب یہ فرض کیا جائے کہ ایک ماہیت جنس و فصل سے مرکب ہے اور وہ جنس دو متساوی امور سے مرکب ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک فصل ہوگا جو اس جنس کے لئے جمع مشارکات وجودیہ سے اور اس ماہیت کے لئے بعض مشارکات وجودیہ سے نیز ہوگا تو یہاں مشارکات وجودیہ سے نیزہ فصول کے احوال تیز کے اعتبار سے مختلف پائے گئے پس جمع مشارکات سے نیز فصل کو قریب اور بعض مشارکات سے نیز فصل کو بعید کہا جاسکتا ہے اس لئے بہتر طریقہ وہی ہے جو شارح نے اولاً بیان کیا ہے لان تحقق الوجود لیتقنی زیادة الاعتبار

وہ بما یمکن ان یستدل علی بطلانہ بان یقال لو ترکیب ما حسیۃ حقیقیۃ من امرین متساویین فاما ان لا یتحتاج احدهما الى الآخر وهو محال فلو لا وجوب احتیاج لبعض اجزاء الماہیۃ الحقیقیۃ الى البعض او یتحتاج فان احتیاج کل منهما الى الآخر یلزم الدو ولا یلزم الترجیح بلا مرجح انہما ذاتیان متساویان فاحتیاج احدهما الى الآخر لیس اولی من احتیاج الآخر الیہ

ترجمہ:- اور اس کے بطلان پر اس طرح استدلال پیش کیا جاتا ہے کہ اگر کوئی ماہیت حقیقیہ دو متساوی امور سے مرکب ہو تو ان میں سے کوئی ایک یا تو دوسرے کا محتاج نہ ہوگا اور یہ محال ہے کیونکہ ماہیت حقیقیہ کے بعض اجزاء کا بعض کی طرف محتاج ہونا ضروری ہے یا محتاج ہوگا پس اگر ان میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہو تو دور لازم آئے گا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کیونکہ وہ دونوں ذاتی متساوی ہیں تو ان میں سے ایک کا دوسرے کی طرف محتاج ہونا اولی نہیں دوسرے کا اس کی طرف محتاج ہونے سے۔

تشریح:- قولہ وہ بما یمکن: کسی ماہیت کے امور متساویہ سے مرکب ہونے

کے بطلان پر دو دلیلیں بیان کی گئیں ہیں۔ جو دونوں غایت درجہ ضعیف ہیں اسی لئے یہاں ان کو رہا ممکن سے تعبیر کیا گیا جو ضعف دلیل پر ڈال ہیں۔ اندرہ انشاء اللہ اس جزاء دلیل کے ذیل میں سبب مٹنے کی نشاندہی کر دی جائے گی۔

قول ثانی ان یستدل:۔ احتمال مذکور کے بطلان کی دو دلیلیوں میں سے پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی ماہیت حقیقیہ دو متساوی امور سے مرکب ہو تو دو حال سے خالی نہیں آیا متساوی امور میں سے کوئی ایک دوسرے امر کا محتاج ہو گا یا نہیں۔ محتاج نہ ہونا تو محال ہے اس لئے کہ ماہیت حقیقیہ کے اجزاء میں سے بعض کا بعض کی طرف محتاج ہونا ضروری ہے کیونکہ فن حکمت میں یہ ثابت ہے کہ جب دو امور میں سے ایک دوسرے کا محتاج نہ ہو تو ان سے ماہیت کی ترکیب جائز نہ ہوگی ورنہ وہ ماہیت حقیقیہ نہیں بلکہ عتباریہ و فرضیہ ہوگی اور محتاج ہونا بھی جائز نہیں کیونکہ ان کے اجزاء میں سے ہر ایک اگر دوسرے کا محتاج ہو تو دور لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر کوئی ایک محتاج ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو کہ دونوں باطل ہیں جیسا کہ تفصیل آگے مذکور ہے پس ماہیت حقیقیہ کا متساوی امور سے مرکب ہونا بھی باطل ہو گیا۔

قول ثانی ماہیۃ حقیقیۃ:۔ ماہیت کے ساتھ حقیقیہ کی قید ماہیت اعتباریہ کو خارج کرنے کے لئے ہے اس لئے کہ ماہیت اعتباریہ بھی دو متساوی امور سے مرکب ہو سکتی ہے کیونکہ وہ اعتبار معتبر و لحاظ لا حظ سے وجود میں آتی ہے۔ لیکن وہ حقیقتہً ایک حقیقت نہیں ہوتی ہے۔

قول ثانی فی وجوب:۔ دلیل کا یہ جزاء اس لئے ممنوع ہے کہ ماہیت حقیقیہ کے بعض اجزاء کا بعض آخر کی طرف محتاج ہونا مطلقاً تسلیم نہیں کیونکہ یہ احتیاج اجزاء خارجیہ میں ہوتا ہے جب کہ وہ اجزاء ذہنیہ ہیں کہ وہ اجزاء محمول ہوتے ہیں۔ جن کے اندر احتیاج نہیں پایا جاتا ہے۔

قول ثانی بلزوم الدد:۔ یہ اس لئے ممنوع ہے کہ ممکن ہے ان میں سے ایک دوسرے کا محتاج ہو لہذا دور لازم آئے گا کیونکہ احتیاج کی جہت مختلف ہے چنانچہ ہولی

و صورت کہ ہیولی صورت کا محتاج اپنی بقاء میں ہے اور صورت، ہیولی کا محتاج اپنے تشکل میں ہے۔
قول ثلث والا یلزم الترہیح :- یہ اس لئے ممنوع ہے کہ ان دونوں امور کی ذات کے
 متساوی ہونے سے ترجیح بلامرجح لازم نہیں آتی ہے اس لئے کہ تساوی فی الصدق، تساوی فی الحقیقۃ
 کو مستلزم نہیں ہوتی ہے چنانچہ انسان و ناطق دونوں صدق میں متساوی ہیں کیونکہ کل انسان
 ناطق اور کل ناطق انسان۔ دونوں ایک دوسرے پر صادق ہیں۔ جب کہ دونوں حقیقۃً متساوی
 نہیں۔ اس لئے کہ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے۔ جب کہ ناطق کی حقیقت حیوان ناطق نہیں
 بلکہ دریا بندہ معقولات ہے۔ لہذا دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے محتاج ہونے سے ترجیح بلامرجح
 لازم نہیں آتی ہے اس لئے کہ دونوں متساوی امر کی ماہیت مختلف ہے ورنہ ذاتی کی تکرار لازم آئے
 گی۔ لہذا جائز ہے ان میں سے ایک کی ماہیت امتیاز کا مقضی ہو اور دوسرے کی نہیں۔

أَوْ يُقَالُ لَوْ تَرَكِبَ الْجَنَسُ الْعَالِيَّ كَالْجَوْهَرِ مَثَلًا مِنْ أَمْرَيْنِ مُتَسَاوَيْنَيْنِ فَلَمَّا كَانَ الْكَانَ عَرَضًا
 فَلَمْ يَلْزَمْ تَقَوُّمُ الْجَوْهَرِ بِالْعَرَضِ وَهُوَ مُحَالٌ وَإِنْ كَانَ جَوْهَرًا فَلَمَّا الْكَانَ يَكُونُ الْجَوْهَرُ نَفْسَهُ فَلَمْ يَلْزَمْ أَنْ
 يَكُونَ الْكُلُّ نَفْسَ جُزْئِهِ وَإِنَّهُ مُحَالٌ أَوْ دَاخِلًا فِيهِ وَهُوَ أَيْضًا مُحَالٌ لِامْتِنَاعِ تَرَكِبِ شَيْءٍ مِنْ
 نَفْسِهِ وَمِنْ غَيْرِهِ أَوْ خَارِجًا عَنْهُ فَيَكُونُ عَارِضًا لَهُ لَكِنْ ذَلِكَ الْجُزْءُ لَيْسَ عَارِضًا لِنَفْسِ الْجَوهرِ
 يَكُونُ الْعَارِضُ بِالْحَقِيقَةِ هُوَ الْجَنَسُ فَلَا يَكُونُ الْعَارِضُ بِتَمَامِهِ عَارِضًا وَإِنَّهُ مُحَالٌ فَتَحْتَ
 فِي هَذَا الْمَقَامِ فَانْظُرْ مِنْ مَطَارِحِ الْأَذْكِيَاءِ

ترجمہ: — یا کہا جائے کہ جنس عالی جیسے جوہر مثلاً اگر مرکب ہو و متساوی امور سے تو ان
 میں سے ایک اگر عرض ہو تو جوہر کا عرض کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر وہ جوہر ہو
 تو آیا وہ جوہر نفس جوہر ہوگا تو کل کا نفس جز ہو نا لازم آئے گا اور وہ محال ہے یا اس سے خارج
 ہوگا کیونکہ شئی کا اپنی ذات اور اپنے غیر سے مرکب ہونا ممتنع ہے یا اس سے خارج ہوگا تو وہ اس کے لئے
 عارض ہوگا لیکن وہ جز اس کی ذات کے لئے عارض نہ ہوگا بلکہ عارض حقیقۃً وہ جز آخر ہوگا پس

عارض تمام عارض نہ ہوگا اور وہ محال ہے پس اس جگہ غور کر لیجئے کہ وہ مقام ذہن والوں کی ہوا نگاہ ہے۔
 تشریح: قول اولیٰ قال: کسی نہایت کا اجزاء متساویہ سے مرکب ہونے کے بطلان کی
 بددوری دلیل ہے جس کا خلاصہ یہ کہ جنس عالی مثلاً جوہر اگر دو متساوی اجزاء سے مرکب ہو تو دو
 حال سے خالی نہیں کہ ان دونوں متساوی امر میں سے ایک عرض ہوگا یا جوہر اگر عرض ہو تو جوہر کا تقویم
 عرض کے ساتھ یعنی جوہر پر عرض کا حمل بالمواطات لازم آئے گا جو اتحاد کو مستلزم ہے یا یوں کہا جائے
 کہ حقیقت جوہری کا جوہر و عرض سے مرکب ہونا لازم آئے گا جو محال ہے اس لئے کہ جب کسی مرکب میں
 کوئی ایک جزو عرض ہو تو وہ مرکب بھی عرض ہی ہوتا ہے جوہر نہیں اور اگر ان میں سے ایک جوہر ہو تو
 بین حال سے خالی نہیں یا تو جوہر مطلق (جو جنس عالی ہے) بعینہ وہ جوہر ہوگا جس کو جزو عرض کیا
 گیا ہے یا اس کا جزو داخل ہوگا یا اس سے خارج۔ بتقدیر اول اس میں کل کا نفس جزو ہونا لازم آئے
 گا جو محال ہے اس لئے کہ وہ تقدم اشئی علی نفسہ کو مستلزم ہے جو ممنوع ہے لہذا ایسی صورت
 میں کل اکل نہ ہے گا اور نہ ہی جزو جزو رہے گا۔ بتقدیر دوم بھی محال ہے اس لئے کہ اس میں شئی
 کا اپنے نفس اور غیر سے مرکب ہونا لازم آئے گا جو ممنوع ہے اس لئے کہ وہ تقدم اشئی علی نفسہ
 کو مستلزم ہے اور بتقدیر سوم جوہر جب اس جزو سے خارج ہے تو ظاہر ہے کہ وہ اس کو
 عارض ہوگا اور جوہر کا وہ جزو عارض نہیں ہو سکتا اور نہ شئی کا اپنے نفس کے لئے عارض ہونا
 لازم آئے گا بلکہ عارض حقیقہ وہ دوسرا جزو ہوگا اور جوہر کا وہ جزو واجب عارض نہ ہو تو جوہر تمامہ
 عارض نہ ہوا۔ اور وہ خلاف مفروض ہونے کی وجہ سے محال ہے۔

قول ثانی فیلزم: یعنی جوہر کا جوہر و عرض سے مرکب ہونا لازم آئے گا کیونکہ جوہر عرض کا محتاج
 ہے جب کہ عرض جوہر کا محتاج ہوتا ہے اور یہ دور ہے نیز کلام اجزاء محمولہ میں ہے لہذا لازم آئے گا
 کہ عرض کا حمل جوہر پر ہوا اور وہ ممنوع ہے۔ اس مقام پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ تخت کا ایک جزو
 ٹکڑی ہے جو جوہر ہے اور دوسرا جزو اس کی ہیئت ہے جو عرض ہے حالانکہ تخت مرکب جوہری ہے
 جس سے معلوم ہوا کہ جوہر کا تقویم عرض کے ساتھ محال نہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ تخت مرکب
 سنائی ہے اور کلام یہاں مرکب حقیقی میں ہے البتہ دور سے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ لازم

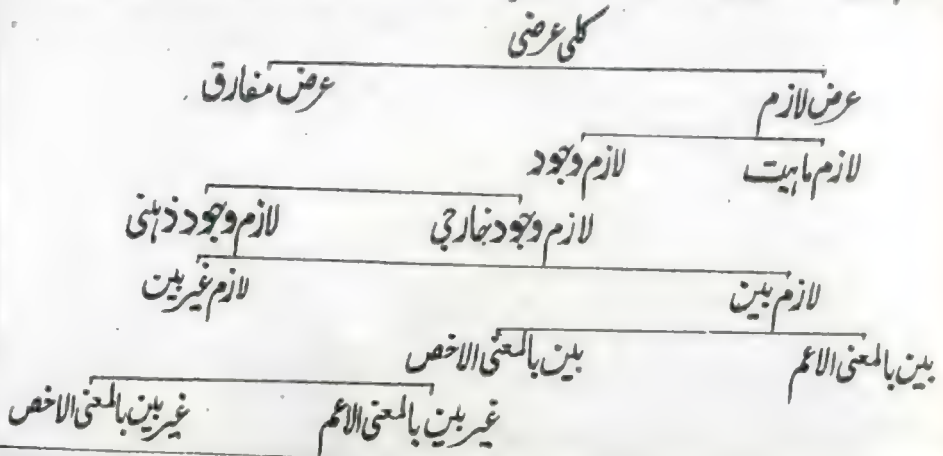
نہیں آنا ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کا محتاج دو جہت سے ہے کیونکہ جو ہر عرض
میں سے ہر ایک دوسرے پر موقوف دو مختلف جہت سے ہے اس لئے کہ جو ہر موقوف ہے عرض پر
حلول کی حیثیت سے اور عرض موقوف ہے جو ہر بقار کی حیثیت سے
قول ثلثہ اوداخلًا :- یعنی جنس عالی دو جزوں میں سے کسی ایک میں داخل ہوگا لہذا وہ بڑے
جنس عالی اور اس کے غیر کو شامل ہوگا اور یہ معلوم ہے کہ بعض کل و نفس جز ہے لہذا لازم آئے گا
شئی مرکب ہو اپنے نفس اور اپنے غیر یعنی شئی آخر سے ۔

قولہ فانه من مطارح الاذکیاء :- مطارح جمع مطرح ظرف مکان بمعنی جوالنگاہ ہے
یعنی مابیت کا دو امر تساوی سے مرکب ہونے کے بطلان پر استدلال ، افکار و انظار اذکیاء کی جوالنگاہ
ہے جس میں انہوں نے اپنی عقل کے گھوڑے دوڑائے ہیں مطلب یہ کہ یہ بحث مباحث دقیقہ میں
سے ہے جس کو اذکیاء نے اہم اور قابل اعتناء سمجھا ہے ۔ یا یہ محل ، محل لغزش ہے جس میں
بڑے بڑے اذکیاء بھی پھسل گئے ہیں اور غلطی کا شکار ہو گئے ہیں ۔ اس عبارت سے مذکورہ بالا
دونوں دلیلوں پر واقع ہونے والے ان اعتراضات کی طرف اشارہ ہے جو ماقبل میں ہر جز کے ذیل
میں مذکور ہیں جن سے استدلال مذکور کے ضعف کی طرف نشاندہی کی گئی ہے ۔

قَالَ وَأَمَّا الثَّالِثُ فَإِنَّهُ مَتَنَعُ انْفِكَالُهُ عَنِ اللَّاهِيَةِ فَهُوَ الْإِذَازِمُ وَالْأَفْهَوُ الْعَرَضُ الْمَفَارِقُ وَالْإِذَازِمُ
قَدْ يَكُونُ لِأَزْمَالِ الْوُجُودِ كَالسَّوَادِ لِلْحَبَشِيِّ وَقَدْ يَكُونُ لِأَزْمَالِ الْمَاهِيَةِ كَالزَّوْجِيَةِ لِأَرْبَعَةٍ وَلَهُوَ أَمَّا
بَيْنَ وَهُوَ الَّذِي يَكُونُ تَصَوُّرًا مَعَ تَصَوُّرٍ مَلْزُومًا كَأَفْيَا فِي جَزْمِ الذِّهْنِ بِالزَّوْمِ بَيْنَهُمَا كَالْإِنْفَا
بِمَتَاوَيْنِ لِأَرْبَعَةٍ وَأَمَّا غَيْرُ بَيْنَ وَهُوَ الَّذِي يَفْتَقِرُ جَزْمُ الذِّهْنِ بِالزَّوْمِ بَيْنَهُمَا كَالْوَسْطِ
كَتَسَاوِي الزَّوَايَا لِثَلَاثٍ لِلْقَائِمَيْنِ لِلثَّلَاثِ وَقَدْ يَقَالُ الْبَيْنُ عَلَى الْإِذَازِمِ الَّذِي يَلْزِمُ مِنْ
تَصَوُّرٍ مَلْزُومًا تَصَوُّرًا وَالْأَوَّلُ أَعْمُ وَالْعَرَضُ الْمَفَارِقُ أَمَّا سَرِيعُ الزَّوَالِ كَحُجْرَةِ الْحَجَلِ فِي
صَفَرٍ أَوْ الْوَجَلِ أَمَّا بَطِيئُهُ كَالشَّيْبِ وَالشَّبَابِ

ترجمہ: — مصنف نے کہا کہ تیسری کلی اگر اس کا مابیت سے جدا ہونا ممتنع ہو تو وہ لازم ہے ورنہ
وہ عرض مفارق ہے اور لازم کبھی لازم وجود ہوتا ہے جیسے سیاہی جشی کے لئے اور کبھی لازم مابیت جیسے
زوجیت الربہ کے لئے اور وہ بین ہے اور وہ ہے کہ جس کا تصور مع تصور ملزوم کافی ہو ان
دونوں میں لزوم کا یقین کے لئے جیسے انقسام بمساوین الربہ کے لئے اور یا غیر بین ہے اور وہ وہ ہے
کہ محتاج ہو ان میں لزوم کا یقین واسطہ کی طرف جیسے زوایا ثلاثہ قائمتین کا مساوی ہونا شکل ثالث
کے لئے اور کبھی بین کا اطلاق اس لازم پر کیا جاتا ہے جس کے ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم ہو
اور اول اعم ہے اور عرض مفارق آیا سریع الزوال ہوتا ہے جیسے ندامت کی سرفی اور خوف کی
زردی یا بطی الزوال ہوتا ہے جیسے بڑھاپا اور جوانی ۔

تشریح: — بلعائدہ واما الثالث :- جو کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اس کو
کلی عرضی کہا جاتا ہے ۔ کلی عرض کی دو قسمیں ہیں ایک عرض لازم اور دوسری مفارق پھر عرض لازم کی
دو قسمیں ہیں (۱) لازم مابیت (۲) لازم وجود پھر لازم وجود کی بھی دو قسمیں ہیں ۔ (۱) لازم وجود
خارجی (۲) لازم وجود ذہنی پھر ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں ۔ (۱) بین (۲) غیر بین ان دونوں کی
بھی دو دو قسمیں ہیں (۱) بین بالمعنی الاعم (۲) غیر بین بالمعنی الاعم (۱) بین بالمعنی الاخص (۲) غیر بین
بالمعنی الاخص اسی طرح عرض مفارق کی بھی تین قسمیں ہیں (۱) سریع الزوال (۲) بطی الزوال (۳)
لمکن الزوال ہر ایک کی تعریف و مثال اس کی جگہ پر آئے گی لیکن اس کا نقشہ ذیل میں ملاحظہ کیجئے



أَقُولُ الثَّالِثُ مِنْ أَقْسَامِ الْكُلِّ مَا يَكُونُ خَارِجًا عَنِ الْمَاهِيَةِ وَهُوَ أَمَّا أَنْ يَتَنَعَّ الْفَكَالُ عَنْ الْمَاهِيَةِ
أَوْ يُمْكِنَ الْفَكَالُ وَالْأَوَّلُ الْغَرَضُ الْإِزْمُ كَالْفَرْدِيَّةِ لثَلَاثَةٍ وَالثَّانِي الْغَرَضُ الْمَفَارِقُ
كَالْكَتَابَةِ بِالْفِعْلِ لِلْإِنْسَانِ وَالْإِزْمُ أَمَّا الْإِزْمُ لِلْوُجُودِ كَالسَّوَادِ لِلْحَبَشِيِّ فَإِنَّهُ لَا زِمَ لَوْجُودِهِ وَهُوَ
لِلْمَاهِيَةِ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ قَدْ يَوْجَدُ بِغَيْرِ السَّوَادِ وَلَوْ كَانَ السَّوَادُ لَا زِمًا لِلْإِنْسَانِ
لَكَانَ كُلُّ الْإِنْسَانِ أَسْوَدُ وَلَيْسَ كَذَلِكَ وَأَمَّا الْإِزْمُ لِلْمَاهِيَةِ كَالزُّوجِيَّةِ فَإِنَّهُ مَتَى تَحَقَّقَتْ
مَاهِيَةُ الْأَرْبَعَةِ امْتَنَعَ الْفَكَالُ الزُّوجِيَّةَ عَنْهَا

ترجمہ :- میں کہوں گا اقسام کلی میں سے تیسری کلی وہ ہے جو ماہیت سے خارج ہو پس
اس کا ماہیت سے جدا ہونا یا امتنع ہوگا یا اس کا جدا ہونا ممکن ہوگا اول غرض عام ہے جیسے طاق ہونا
ثلاثہ کے لئے اور ثانی غرض مفارق ہے جیسے کتابت بالفعل انسان کے لئے اور لازم آیا لازم وجود ہے
جیسے سیاہی حبشی کے لئے کہ یہ اس کے وجود و شخص کے لئے لازم ہے نہ کہ اس کی ماہیت کے لئے اس لئے
انسان کبھی بغیر سیاہی کے پایا جاتا ہے اگر سیاہی انسان کے لئے لازم ہوتی تو ہر انسان کا لاہوتا تھا لانکہ الہا
نہیں ہے اور یا لازم ماہیت ہے جیسے جفت ہونا اربعہ کے لئے کہ جب اربعہ کی ماہیت متحقق ہو جائے
تو اس سے زوجیت کا انفکاک متمنع ہے ۔

تشریح :- قولہ الثالث :- وہ کلی جو اپنے افراد کی ماہیت و حقیقت سے خارج ہو اس
کو کلی عرضی کہا جاتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں لازم و مفارق ! دلیل حصر یہ ہے کہ وہ کلی اپنے افراد کی
حقیقت و ماہیت سے جدا ہونا محال ہے یا نہیں اگر محال ہے تو غرض لازم ہے چنانچہ بے جوڑ ہونا لازم
کے لئے کہ ثلاثہ کے لئے بے جوڑ ہونا کبھی بھی جدا نہیں ہوتا اسی طرح ضاحک بالقوة اور کاتب بالقوة
انسان سے کبھی بھی جدا نہیں ہوتا اور وہ کلی اگر اپنے افراد کی حقیقت و ماہیت سے جدا ہونا محال نہ ہو بلکہ
جدا ہو سکتی ہے وہ غرض مفارق ہے جیسے کاتب بالفعل اور ضاحک بالفعل انسان سے جدا ہو سکتا
ہے کیونکہ ہر وقت انسان نہ لکھتا ہے اور نہ ہنستا ہے ۔

قولہ واللازم :- غرض لازم کی دو قسمیں ہیں ایک لازم ماہیت اور دوسری لازم وجود

کیونکہ عرض لازم یعنی وہ عرض جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال ہے ایسا ہو کہ اس کا اپنے معروض سے جدا ہونا مطلقاً محال ہے خواہ وجود خارجی کے اعتبار سے ہو یا وجود ذہنی کے اعتبار سے یعنی ماہیت معروضہ خواہ خارج میں پائی جائے یا ذہن میں اس عارض سے متصف رہتی ہو تو لازم ماہیت ہے جیسے زوجیت ماہیت الرجحہ کے لئے لازم ہے کہ ماہیت الرجحہ زوجیت سے متصف ہے چاہے اس کا وجود بحسب الخارج ہو یا بحسب الذہن کہ ماہیت الرجحہ جب بھی متحقق ہوگی اس سے زوجیت کا انفکاک محال ہے۔ اور اگر عرض لازم ایسا ہو کہ اس کا اپنے معروض سے جدا ہونا وجود کے اعتبار سے محال ہو یعنی ماہیت معروضہ اس اعتبار سے کہ وہ خارج میں پائی جائے یا ذہن میں اس عارض سے متصف رہتی ہو تو لازم وجود ہے اور وجود کی چونکہ دو قسمیں ہیں ایک وجود خارجی اور دوسری وجود ذہنی لہذا لازم وجود کی بھی دو قسمیں ہوں ایک لازم وجود خارجی اور دوسری لازم وجود ذہنی لازم وجود خارجی وہ عرض ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا صرف وجود خارجی کے اعتبار سے محال ہو جیسے سواد جشی کے لئے وجود خارجی کے اعتبار سے سواد کا جشی سے جدا ہونا محال ہے اسی طرح استراق کا آگ سے جدا ہونا محال ہے۔ اور لازم وجود ذہنی وہ عرض ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا صرف وجود ذہنی کے اعتبار سے محال ہو جیسے کلیت و برتیت و جنسیت وغیرہ ماہیت کو اپنے وجود ذہنی کے اعتبار سے ثابت و لازم ہیں۔

لَا يُقَالُ هَذَا تَقْسِيمُ الشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ وَإِلَى غَيْرِهِ لِأَنَّ الْإِذَا مَعْرُوفَةً مَا يَمْتَنِعُ انفكاكه
 عَنِ الْمَاهِيَةِ وَقَدْ قَسَّمَهُ إِلَى مَا لَا يَمْتَنِعُ انفكاكه عَنِ الْمَاهِيَةِ وَهُوَ لَا زَمُ الْوُجُودِ وَإِلَى مَا يَمْتَنِعُ
 وَهُوَ لَا زَمُ الْمَاهِيَةِ لِأَنَّ الْقَوْلَ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ لَا زَمُ الْوُجُودِ لَا يَمْتَنِعُ انفكاكه عَنِ الْمَاهِيَةِ غَلِيَّةٌ
 مَا فِي الْبَابِ أَنَّه لَا يَمْتَنِعُ انفكاكه عَنِ الْمَاهِيَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ لَكِنْ لَا يَلِزَمُ مِنْهُ أَنَّهُ لَا يَمْتَنِعُ
 انفكاكه عَنِ الْمَاهِيَةِ فِي الْجُمْلَةِ فَإِنَّهُ مُمْتَنِعُ الْإِنْفِكاكِ عَنِ الْمَاهِيَةِ الْمَوْجُودَةِ وَمَا يَمْتَنِعُ
 انفكاكه عَنِ الْمَاهِيَةِ الْمَوْجُودَةِ فَهُوَ مُمْتَنِعُ الْإِنْفِكاكِ عَنِ الْمَاهِيَةِ فِي الْجُمْلَةِ فَإِنَّ
 مَا يَمْتَنِعُ انفكاكه عَنِ الْمَاهِيَةِ إِمَّا أَنْ يَمْتَنِعَ انفكاكه عَنِ الْمَاهِيَةِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مَوْجُودَةٌ

أَوْ يَمْتَنِعُ الْفَكَالُ عَنْ الْمَاهِيَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ وَالثَّانِي لَازِمُ الْمَاهِيَةِ وَالْأَوَّلُ لَازِمُ الْوُجُودِ
فَبُورِدُ الْقِسْمَةِ مَتَّأُولُ الْقِسْمِيَّةِ وَكَوَقَالَ الْإِلَازِمُ مَا يَمْتَنِعُ الْفَكَالُ عَنْ الشَّيْءِ لَمْ يَبْدُ

ترجمہ : _____ نہ کہا جائے کہ یہ تقسیم شی کی اس کے نفس اور اس کے غیر کی طرف ہے کیونکہ لازم
اس کی تعریف پر وہ ہے جس کا انفکاک مابیت سے متنع ہو اور مصنف نے اس کی تقسیم اس کی طرف کی
ہے جس کا انفکاک مابیت سے متنع نہ ہو اور یہ لازم وجود ہے اور اس کی طرف جس کا انفکاک متنع ہو
اور وہ لازم مابیت ہے کیونکہ ہم کہیں گے کہ تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ لازم وجود کا انفکاک مابیت سے متنع
نہیں ہے زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ اس کا انفکاک مابیت من حیث ہی سے متنع نہیں ہے لیکن
اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ مابیت سے اس کا انفکاک مابیت من حیث ہی سے متنع نہیں ہے
کیونکہ وہ مابیت موجودہ سے متنع الانفکاک ہے اور جس کا انفکاک مابیت موجودہ سے متنع ہو وہ مابیت
سے فی الجملہ متنع الانفکاک ہے اس لئے کہ جس کا انفکاک مابیت سے متنع ہو یا تو اس کا انفکاک
مابیت سے بایں حیثیت متنع ہوگا کہ وہ مابیت موجود ہے یا اس کا انفکاک مابیت من حیث
ہی سے متنع ہوگا اور دوم لازم مابیت ہے۔ اور اول لازم وجود پس مقسم دونوں قسموں کو
شامل ہے اگر مصنف یوں فرماتے کہ لازم وہ ہے جس کا انفکاک شی سے متنع ہو تو اعتراض ہی
وارد نہ ہوتا۔

تشریح : _____ قولہ لایقال : تقسیم مذکور پر یہ اعتراض وارد ہے کہ یہ تقسیم شی کی
نفس والی غیرہ ہے جو باطل ہے کیونکہ لازم امتناع انفکاک عن الماہیۃ کو کہا گیا ہے پھر اس کی تقسیم لازم
ماہیت اور لازم وجود یعنی ما یمتنع انفکاکہ عن الماہیۃ اور لا یمتنع انفکاکہ عن الماہیۃ کی طرف کی گئی ہے۔ پہل
قسم بعینہ مقسم ہے اور دوسری قسم اس کا معایر ہے جو تقسیم شی کی غیرہ کو لازم ہے۔

قولہ لانا نقول :۔ یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا کہ متنع الانفکاک عن الماہیۃ تو لازم
ماہیت اور لازم وجود دونوں ہوتا ہے فرق یہ ہے کہ لازم وجود متنع الانفکاک من حیث الوجود ہوتا
ہے اور لازم مابیت متنع الانفکاک من حیث ہی ہی ہوتا ہے لہذا تقسیم شی کی نفس والی غیرہ لازم نہیں

تنگی -
 قول ہے فانه ممتنع الانفکاک :- جواب مذکور کو بطور شکل اول یوں بیان کیا جاتا ہے
 ممتنع الانفکاک عن الماہیۃ الموجدۃ وما یمتنع انفکاکہ عن الماہیۃ الموجدۃ فهو ممتنع الانفکاک
 عن الماہیۃ فی الجملۃ اس میں فانه ممتنع الانفکاک عن الماہیۃ الموجدۃ صغریٰ ہے اور ما یمتنع انفکاکہ
 عن الماہیۃ الموجدۃ فهو ممتنع الانفکاک عن الماہیۃ فی الجملۃ کبریٰ ہے اور نتیجہ فانه ای لازم الوجود
 ممتنع الانفکاک عن الماہیۃ فی الجملۃ ہے اور فان ما یمتنع انفکاکہ عن الماہیۃ کبریٰ کی دلیل ہے
 خلاصہ یہ کہ ماہیت سے جس کا انفکاک ممتنع ہو وہ دو حال سے خالی نہیں آیا اس کا انفکاک
 ماہیت موجودہ سے ممتنع ہے یا ماہیت من حیث ہی ہی سے بتقدیر اول لازم وجود ہے اور بتقدیر
 دوم لازم ماہیت لہذا ممتنع الانفکاک عن الماہیۃ الموجدۃ ، ممتنع الانفکاک عن الماہیۃ فی الجملۃ
 ہے اور یہی دلیل کا کبریٰ ہے جو متحقق ہو گیا پس مقسم (جو ممتنع الانفکاک فی الجملۃ ہے وہ) اپنے دونوں
 قسموں کو شامل ہوا -

قولکم ولو قال الازم :- یعنی مصنف اگر لازم کی تعریف ان امتنع انفکاکہ عن الماہیۃ
 کے اندر عن الماہیۃ کے بجائے اگر عن شئی کہتے تو اعتراض مذکور لازم نہیں آتا کیونکہ منشاء
 اعتراض لفظ ماہیت ہے جو بظاہر وجود کو شامل نہیں بر خلاف شئی کہ وہ دونوں کو شامل ہے اور مصنف
 نے لفظ ماہیت کو غالباً اس وجہ سے بیان فرمایا کہ کلی کی تقسیم جو اقسام خمسہ (دفعہ - جنس - فصل
 خاصہ - عرض عام) کی طرف کی گئی ہے اولاً اس کی تقسیم اقسام ثلاثہ یعنی عین ماہیت - جز ماہیت
 خارج ماہیت کی طرف کی گئی ہے چونکہ افراد کلی کی طرف ماہیت کے اعتبار سے اور جنس و فصل کی طرف
 جز ماہیت کے اعتبار سے تقسیم کی گئی ہے اس لئے سیاق کلام مقتضی ہو کہ لازم غیر لازم کی طرف خارج
 ماہیت کے اعتبار سے تقسیم کی جائے -

ثم لازم الماہیۃ اما بین أو غیر بین اما لازم البیت فهو الذی کیفی تصورہ مع تصور
 ملزومہ فی جز العقل بالزوم بینہما کلا نفسا ممتنعاً و بین لا رجعة فان تصور

الرُّبْعَةُ وَتَصَوُّدُ الْإِنْسَامِ بِمَتَاوِيْنٍ جَزْمٍ بِمَجْمُودٍ تَصَوُّرٍ هُمَا بَيِّنَاتُ الْأَرْبَعَةِ مُنْقَسِهَاتٌ بِمَتَاوِيْنٍ
وَأَمَّا الْإِنْزَامُ الْخَيْرُ الْبَيِّنُ فَهُوَ الَّذِي يَفْتَقِرُ فِي جَزْمِ الذَّهْنِ بِالزُّوْمِ بَيْنَهُمَا إِلَى وَسْطٍ كَمَا
الزَّوَايَا الثَّلَاثُ لِلْقَائِمَتَيْنِ لِمَثَلِثٍ فَانْجُمٌ تَصَوُّرُ الْمَثَلِثِ وَتَصَوُّرُ تَسَاوِيِ الزَّوَايَا
لِلْقَائِمَتَيْنِ لِمَثَلِثٍ لَا يَكْفِي فِي جَزْمِ الذَّهْنِ بَيِّنَاتُ الْمَثَلِثِ تَسَاوِيِ الزَّوَايَا لِلْقَائِمَتَيْنِ بَلْ
يَحْتَاجُ إِلَى وَسْطٍ

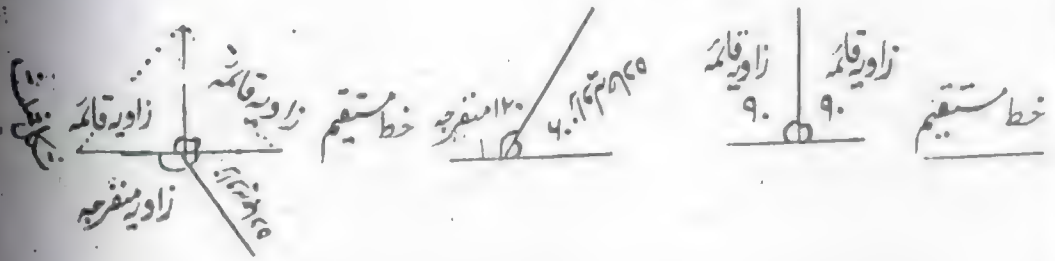
ترجمہ :- پھر لازم ماہیت آیا بین ہے یا غیر بین لیکن لازم بین وہ ہے جس کا تصور مع
ملزوم کافی ہو ان دونوں کے درمیان نزوم متحقق ہونے کے یقین میں جیسے انعام بمساوین اربعہ کے لئے
کہ جو شخص تصور کرے اربعہ کا اور انعام بمساوین کا تو وہ یقین کرے کہ صرف ان کے تصور کی وجہ
سے اس بات کا کہ اربعہ منقسم بمساوین ہے ۔ اور لازم غیر بین وہ ہے جو محتاج ہو ان دونوں کے درمیان
نزوم ہونے کے یقین میں کسی دلیل کا جیسے زوایا قائمتین کا مساوی ہونا مَثَلِث کے لئے صرف مَثَلِث اور تساوی
زوایا قائمتین کا تصور کافی نہیں ہے اس بات کے یقین میں کہ مَثَلِث مساوی الزوایا قائمتین ہوتی ہے بلکہ یہ واسطہ کا محتاج
تشریح :- قولہ ثم لازم الماہیۃ : یعنی لازم ماہیت کی دو قسمیں ہیں اور غیر بین پھر
ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) بین بالمعنی الاعم (۲) اور غیر بین بالمعنی الاعم اور (۱) بین بالمعنی
الاخص اور (۲) غیر بین بالمعنی الاخص پہلی دونوں قسموں کا بیان اما اللازم الخ سے کیا گیا ہے اور دوسری
دونوں قسموں کا بیان قد یقال البین الخ سے کیا گیا ہے ۔

قولہ اما اللازم : یعنی بین بالمعنی الاعم وہ لازم ہے جو لازم و ملزوم اور ان دونوں کے
درمیان کی نسبت کے تصور سے نزوم کا جزم و یقین ہو چنانچہ اربعہ کی زوجیت کہ اربعہ اور
زوجیت اور ان دونوں کی نسبت کے تصور کے بعد یہ جزم و یقین ہو جاتا ہے کہ اربعہ کے لئے نزوم
لازم و ضروری ہے غیر بین بالمعنی الاعم وہ لازم ہے کہ جو لازم و ملزوم اور ان دونوں کی نسبت کے تصور
سے جزم و یقین نہ ہو جیسے عالم کا حادث ہونا کہ صرف عالم اور حادث اور ان دونوں کی نسبت کے
تصور سے جزم و یقین نہیں ہوتا بلکہ دلیل کا محتاج ہوتا ہے کہ جب تک اس پر دلیل قائم نہ کی جائے

اس وقت تک لزوم کا جزم و یقین نہیں ہوتا ہے۔

قولہ فہو الذی یفتقر :- یعنی لازم غیر بین وہ ہے جس کا تصور مع تصور ملزوم ان دونوں میں لزوم کے یقین کے لئے کافی نہ ہو بلکہ جزم باللزوم میں دلیل کا محتاج ہو جیسے شکل ثالث کے لئے تساوی زوایا کا لزوم کہ صرف مثلث کا تصور اور تساوی زوایا کا تصور اس بات کے یقین کے لئے کافی نہیں ہے کہ مثلث، تساوی الزوایا ہوتا ہے بلکہ اس کے لئے دلیل کی ضرورت ہے۔

قولہ فان مجرد :- علم قیاس میں مثلث اس شکل کو کہا جاتا ہے جو تین خطوط مستقیمہ کے احاطہ نامہ کی وجہ سے حاصل ہو اور زاویہ جس کی جمع زوایا آتی ہے اس ہیئت کو کہا جاتا ہے جو دو خطوط کے احاطہ غیر نامہ کی وجہ سے حاصل ہو اس کی تین قسمیں ہیں۔
 قائمہ۔ حادہ۔ منفرجہ۔ کیونکہ ایک خط مستقیم کو اگر دوسرے خط مستقیم پر رکھا جائے تو دو زاوے پیدا ہوں گے اگر دونوں زاوے ایک دوسرے کے برابر ہیں تو دونوں قائمہ ہوں گے ہر ایک ۹۰۔ ۹۰۔ درجہ کا ہوگا جس کا مجموعہ ۱۸۰ درجہ کا ہوگا اور اگر دونوں برابر نہیں تو چھوٹا زاویہ حادہ ہوگا اور بڑا منفرجہ ہوگا کہ دونوں دو زاویہ قائمہ کے برابر ہوں گے مثلاً ایک زاویہ ۶۰ درجہ کا ہو اور دوسرا ۱۲۰ درجہ کا تو پہلا زاویہ حادہ کہلاتا ہے گا اور دوسرا منفرجہ اور دونوں کا مجموعہ ۱۸۰ درجہ کا ہوگا جو دو زاویہ قائمہ کے برابر ہے جیسا کہ نقشہ ذیل میں ہے۔ مثلث چونکہ تین خطوط کے احاطہ سے بننا ہے اس لئے اس میں تین زاوے ہوتے ہیں اور علم ہندسہ میں برہان سے یہ ثابت ہے کہ مثلث کے تینوں زاوے دو زاویہ قائمہ کے برابر ہوتے ہیں تو تساوی زوایا لازم ہے اور مثلث ملزوم مگر ان دونوں کے درمیان لزوم کا یقین مثلث اور تساوی زوایا کے تصور سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کے لئے ایک دلیل و واسطہ کی ضرورت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ مثلث کے تینوں زاوے زاویہ حادہ و منفرجہ کے مساوی ہیں اور حادہ و منفرجہ دو زاویہ قائمہ کے مساوی ہیں لہذا لازم آیا کہ مثلث کے تینوں زاوے دو قائمہ کے مساوی ہیں کیونکہ مساوی کا مساوی مساوی ہوتا ہے۔



وہمناظر، وھوات الوسط علی ما فسر القوم ما یقترن بقولنا لانه جنس یقال لانه
 کذلک مثلاً اذا قلنا العالم محدث لانه متغیر بالمقارن بقولنا لانه وھو المتغیر
 ووسط ولس یلزم من عدم افتقار الزوم الی وسط لانه یکنی فیہ مجرد تصور الانہ
 والمزوم لجواز توقفہ علی شئی آخر من حدس او تجربہ او احساس او غیر ذلک
 فلوا اعتبرنا الافتقار الی الوسط فی مفہوم غیر البین لم یخصر لازم الماہیۃ فی البین
 وغیرہ بوجود قیّم ثالث

ترجمہ: ————— یہاں نظر ہے اور وہ یہ کہ وسط بمطابق قوم کی تفسیر کے وہ ہے جو ہمارے
 قول لانه سے مقارن ہو جب کہ کہا جائے لانه کذا مثلاً جب ہم کہیں العالم محدث لانه متغیر تو ہمارے قول لانه
 سے جو مقارن ہے یعنی متغیر وہ وسط ہے اور وسط کی طرف لزوم کے عدم افتقار سے یہ لازم نہیں
 آتا ہے کہ اس میں صرف لازم و ملزوم کا تصور کافی ہو کیونکہ جائز ہے وہ شئی آخر حدس۔ تجربہ
 اور احساس وغیرہ پر موقوف ہو لہذا اگر غیر بین کے مفہوم میں افتقار الی الوسط کا ہم اعتبار کریں تو
 لازم ماہیت بین وغیر بین میں منحصر نہ ہوگا کیونکہ اس کی ایک تیسری قسم پائی جاتی ہے۔

تشریح: ————— قولہ وھمناظر: یہ اعتراض ہے تقسیم مذکور پر کہ لازم کی دو ہی قسم بین
 وغیر بین نہیں۔ بلکہ ان کے علاوہ ایک تیسری قسم بھی ہے کیونکہ لازم غیر بین وہ ہے جو وسط کا محتاج
 ہو اور وسط سے مراد وہ ہے جو ہمارے قول العالم محدث لانه متغیر میں لانه سے مقارن ہو۔ یعنی

تفیر وسط ہے جس کو حد اوسط اور دلیل بھی کہا جاتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ ہزم بالزوم دلیل سے حاصل ہو گا یا صرف طرفین یعنی لازم و ملزوم کے تصور سے اول کو غیر بین اور دوم کو بین کہا جاتا ہے جب کہ ایک تیسرا احتمال یہ بھی ہے کہ ہزم بالزوم نہ شخص تصور طرفین سے حاصل ہو اور نہ ہی دلیل کا محتاج ہو بلکہ امر آخر یعنی حدس۔ تجربہ اور احساس وغیرہ پر موقوف ہو۔

جواب اعتراض مذکور کا یہ ہے کہ لازم غیر بین میں احتیاج الی الوسط کا اعتبار نہیں ہے بلکہ یہ کہا جائے کہ ہزم بالزوم کے لئے صرف تصور طرفین کافی ہو گا یا نہیں اگر کافی ہو تو لازم بین ہے اور اگر کافی نہیں تو لازم غیر بین ہے لیکن وہ جن کا لزوم دلیل یا حدس یا تجربہ یا احساس وغیرہ پر موقوف ہو وہ سب غیر بین میں داخل ہوں گے لہذا اب تیسری قسم پیدا نہ ہوگی۔

قولہ فلو اعتبارنا:۔ اس عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ تقسیم میں فساد کا سبب غیر بین کی تعریف ہے کہ اس میں افتقار کا اعتبار کیا گیا ہے اس لئے بہتر ہے اس کو تعریف سے نکال دیا جائے لیکن صاحب قسط اس کے کلام سے استفادہ ہے کہ منشار فساد لازم بین کی تعریف ہے کہ اس کی تعریف میں کفایت کا اعتبار کیا گیا ہے۔ بہتر یہ ہے کہ بین کی تعریف بالافتقار الی الوسط سے کی جائے محقق تضارانی کا بھی یہی خیال ہے۔

وَقَدْ يُقَالُ الْبَيْنُ عَلَى الْإِذَازِمِ الَّذِي يُلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرٍ مُلْزُومٍ تَصَوُّرٌ لَا كَوْنُ الْاِثْنَيْنِ
ضَعْفًا لِلْوَاحِدِ فَإِنَّ مَنْ تَصَوَّرَ الْاِثْنَيْنِ أَدْرَكَ أَنَّ ضَعْفَ الْوَاحِدِ وَالْمَعْنَى الْاَوَّلُ
أَعْمٌ لِأَنَّهُ مَتَى يَكْفِي تَصَوُّرُ الْمُلْزُومِ فِي الْمُلْزُومِ يَكْفِي تَصَوُّرُ الْمُلْزُومِ مَعَ تَصَوُّرِ الْمُلْزُومِ
وَلَيْسَ كَمَا يَكْفِي التَّصَوُّرَ اِنْ يَكْفِي تَصَوُّرَ وَاحِدٍ

ترجمہ:۔ اور بین کبھی اس لازم پر بولا جاتا ہے کہ اس کے ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم ہو جیسے انین کا دو گنا ہونا واحد کے لئے اس لئے کہ جو شخص انین کا تصور کرے

وہ اس کو واحد کا دو گناہ پائے گا اور معنی اول اعم ہے کیونکہ جب لزوم میں صرف ملزوم کا تصور کافی ہوگا تو تصور لازم مع تصور ملزوم ضرور کافی ہوگا لیکن ایسا نہیں ہے کہ جب دو تصور کافی ہوں تو صرف ایک تصور کافی ہو جائے۔

تشریح — قولہ وقد یقال:۔ بین وغیر بین کا ایک معنی وہ ہے جو ما قبل میں گذرا دوسرا معنی بین کا وہ لازم ہے جس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم و ضروری ہو یعنی ملزوم کا جب بھی تصور کیا جائے تو اس کا تصور لازم و ضروری ہو۔ چنانچہ دو کا واحد کے لئے دو گناہ ہونا کہ جب بھی دو کا تصور کیا جائے تو یہ معلوم ہو جائے کہ وہ ایک کا دو گناہ ہے اور دوسرا معنی غیر بین کا وہ لازم ہے جس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم و ضروری نہ ہو یعنی جب بھی ملزوم کا تصور کیا جائے تو ضروری نہیں کہ لازم کا بھی تصور ہو جائے چنانچہ کتابت بالقوہ انسان کو لازم ہے اور انسان جو ملزوم ہے (کہ تصور کے وقت کتابت بالقوہ (جو لازم ہے) کا تصور ضروری نہیں اس تقدیر پر بین کو بین بالمعنی الاخص اور غیر بین کو غیر بین بالمعنی الاخص کہا جاتا ہے۔

قولہ والمعنی الاول:۔ یعنی لازم بین کا پہلا معنی دوسرے معنی سے عام ہے کیونکہ پہلا معنی ہر اس فرد پر صادق آتا ہے جس پر دوسرا معنی صادق آتا ہے اس کا برعکس نہیں کیونکہ دوسرے معنی میں ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور ضروری ہوتا ہے اور پہلے معنی میں لازم و ملزوم اور ان دونوں کی نسبت کے تصور سے لزوم کا جزم و یقین ہوتا ہے اور ظاہر ہے جب ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور ہو تو لزوم کا بھی جزم و یقین ہوگا لیکن یہ ضروری نہیں بلکہ ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی لیکن جب امور ثلاثہ یعنی لازم و ملزوم و نسبت کا تصور ہو تو لزوم کا جزم و یقین ضروری ہوگا لہذا پہلا معنی عام ہوا اور دوسرا معنی خاص اور عام و خاص کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے اسی طرح دونوں کی نقیض غیر بین بالمعنی الاعم اور غیر بین بالمعنی الاخص کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی لیکن دونوں عین کے عکس کے ساتھ یعنی پہلا معنی خاص ہوگا اور دوسرا معنی عام اس لئے کہ نسبت کے بیان میں مذکور ہے کہ عام کی نقیض خاص ہوتی ہے اور خاص کی نقیض عام بکذا پہننا۔

وَالْعَرْضُ الْمَفَارِقُ أَمَّا سَرِيعُ الزَّوَالِ وَالْكُحْمُ وَالْجَلْدُ وَصُفْرَةُ الْوَجَلِ وَإِمَّا بَطِيءُ الزَّوَالِ
كَالشَّيْبِ وَالشَّابِّ وَهَذَا التَّقْسِيمُ لَيْسَ بِحَاصِلٍ لِأَنَّ الْعَرْضَ الْمَفَارِقَ هُوَ مَا لَا يَمْتَنِعُ
الْفَكَالَةُ عَنِ الشَّيْءِ وَمَا لَا يَمْتَنِعُ الْفَكَالَةُ عَنِ الشَّيْءِ لَا يَلِزَمُ أَنْ يَكُونَ مُنْفَكًّا حَتَّى يَنْحَصِرَ
فِي سَرِيعِ الْإِنْفَكَالِ وَبَطِيءٍ لِحُجُوزِ أَنْ لَا يَمْتَنِعَ الْفَكَالَةُ عَنِ الشَّيْءِ وَبِدُونِ لَهَا
كَمَا كَاتِ الْإِفْلَاكِ

ترجمہ :-۔۔۔ اور عرض مفارق آیا سریع الزوال ہوگا جیسے شرمندگی کی سرخی اور خوف
کی زردی یا بطی الزوال ہوگا جیسے بڑھاپا اور جوانی اور یہ تقسیم غیر حاصر ہے کیونکہ عرض مفارق وہ ہے
جس کا انفکاک شئی سے متمنع نہ ہو اور جس کا انفکاک شئی سے متمنع نہ ہو اس کے لئے یہ ضروری نہیں
کہ وہ منفک ہو یہاں تک کہ وہ سریع الزوال اور بطی الزوال میں منحصر ہو کیونکہ یہ ممکن ہے کہ شئی
سے اس کا انفکاک متمنع نہ ہو لیکن وہ شئی کے لئے دائمی ہو جیسے حرکات افلاک -

تشریح :-۔۔۔ قولہ والعرض المفارق :-۔۔۔ کلی عرضی کی دوسری قسم عرض مفارق ہے جو
دو قسموں پر مشتمل ہے (۱) سریع الزوال (۲) بطی الزوال - سریع الزوال وہ عرض مفارق ہے
جس کا زوال معروض سے جلدی ہو جیسے شرمندہ کی سرخی اور خوف زدہ کی زردی کہ ندامت و خوف
کی وجہ سے اس کا رنگ کچھ لمحہ کے لئے سرخ و زرد ہو جاتا ہے پھر جلدی زائل ہو جاتا ہے اور بطی
الزوال وہ عرض مفارق ہے جس کا زوال معروض سے بہت دیر کے بعد ہو جیسے جوانی اور بچپن جو
انسان کو عارض ہیں جلدی نہیں جاتے بلکہ دیر سے رفتہ رفتہ زائل ہوتے ہیں -

قولہ وهذا التقسیم :-۔۔۔ یعنی اس تقسیم میں عرض مفارق کی دو قسمیں بیان کی گئیں
ہیں سریع الزوال اور بطی الزوال جب کہ اس کی ایک تیسری قسم ممکن الزوال بھی ہے کیونکہ عرض
مفارق وہ ہے جس کا انفکاک شئی سے متمنع نہ ہو اور ظاہر ہے جس کا انفکاک شئی سے متمنع
نہ ہو ضروری نہیں کہ وہ شئی سے منفک ہو کیونکہ ممکن ہے شئی سے اس کا انفکاک اگرچہ متمنع
نہیں لیکن دائمی ہو جیسے حرکات افلاک کہ وہ اگرچہ افلاک سے زائل نہیں ہوتیں لیکن زائل

ہو سکتی ہیں منتج نہیں۔

قَالَ وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ اللَّازِمِ وَالْمَفَارِقِ إِذَا اخْتَصَّ بِأَفْرَادٍ حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ فَهُوَ الْخَاصَّةُ
كَالضَّاحِكِ وَالْأَفْهَمُ الْعَرَضُ الْعَامُّ بَأَنَّهُ كُلُّ مَقُولٍ عَلَى أَفْرَادٍ حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ وَغَيْرِهَا
عَلَى مَا نَحْتِ حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطُّ قَوْلُ الْعَرَضِ وَالْعَرَضُ الْعَامُّ بَأَنَّهُ كُلُّ مَقُولٍ عَلَى أَفْرَادٍ
حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ وَغَيْرِهَا قَوْلُ الْعَرَضِ الْفَالِكِيَّاتُ إِذْ نَحْنُ نَوْءٌ وَجِنْسٌ وَقُصْلٌ
وَخَاصَّةٌ وَعَرَضٌ عَامٌّ

ترجمہ :- _____ مصنف نے فرمایا کہ لازم و مفارق میں سے ہر ایک اگر خاص ہو ایک حقیقت
کے افراد کے ساتھ تو وہ خاصہ ہے جیسے ضاحک ورنہ وہ عرض عام ہے جیسے ماشی اور خاصہ
کی تعریف بایں طور کی جاتی ہے کہ وہ کلی ہے جو حقیقت واحدہ کے افراد پر بطریق قول عرضی مقول
ہو اور عرض عام کی تعریف بایں طور کی جاتی ہے کہ وہ کلی ہے جو حقیقت واحدہ اور اس کے غیر
کے افراد پر بطریق قول عرضی مقول ہو پس اس وقت کلیات پانچ ہو گئیں۔ نوع، جنس، فصل
خاصہ عرض عام۔

تشریح :- _____ بیانہ وکل واحد :- کلی عرضی کی دونوں قسم جو لازم و مفارق ہیں ہر ایک
اگر حقیقت واحدہ کے افراد کے ساتھ خاص ہے تو خاصہ ہے ورنہ عرض عام لہذا کلی عرضی کی چار
قسمیں ہوتیں۔ (۱) خاصہ لازم (۲) خاصہ مفارق (۳) عرض عام لازم (۴) عرض عام مفارق۔
خاصہ لازم وہ کلی خارجی ہے جو صرف حقیقت واحدہ پر محمول ہو اور اپنے افراد سے جدا ہونا محال
نہ ہو جیسے ضاحک بالفعل صرف انسان پر محمول ہے اور اس کے افراد سے جدا ہونا محال نہیں
عرض عام لازم وہ کلی خارجی ہے جو متعدد حقیقتوں پر محمول ہو اور اپنے افراد سے جدا ہونا محال
ہو جیسے ماشی بالقوہ انسان و بقبر و غنم وغیرہ متعدد حقیقتوں پر محمول اور ان کے افراد سے جدا
ہونا محال ہو اور عرض عام مفارق وہ کلی خارجی ہے جو متعدد حقیقتوں پر محمول ہو اور اپنے افراد

جدا ہونا محال نہ ہو جیسے ماشی بالفعل انسان، بقر غنم پر محمول ہے اور ان کے افراد سے جدا ہونا محال نہیں۔

أقول أكتفى الخارج عن الماهية سواء كان لازماً أو مفارقاً ما خاصّة أو عرض عام لأنّه إن اختلف بأفراد حقيقة واحدة فهو الخاصّة كالضاحك فأنّه مختصّ بحقيقة الإنسان وإن لم يختصّ به بل يعكفها وغيرها فهو العرض العام كالماشي فأنّه شامل للإنسان وغيره وترسم الخاصّة بأنها كلية مقولة على أفراد حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً فالكلية مستدركة على ما مرّ في مرة وقولنا فقط يخرج الجنس والعرض العام لأنّهما مقولان على حقائق مختلفة وقولنا قولاً عرضياً يخرج النوع والفصل لأنّ قولهما على ما تحتها ذاتي العرض ويرسم العرض العام بأنّه كلي مقول على أفراد حقيقة واحدة وغيرها قولاً عرضياً فبقولنا وغيرها يخرج النوع والفصل والخاصّة لأنها لا تنقل إلا على أفراد حقيقة واحدة فقط وبقولنا قولاً عرضياً يخرج الجنس لأنّ قولك ذاتي

نجمہ: میں کہتا ہوں کہ وہ کلی جو ماہیت سے خارج ہو تو وہ لازم ہو یا مفارق وہ یا تو خاص ہے یا عرض عام کیونکہ وہ اگر خاص ہو ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ تو وہ خاصہ ہے جیسے ضاحک کہ وہ حقیقت انسان کے ساتھ خاص ہے اور اگر ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر کوئی شامل ہو تو وہ عرض عام ہے جیسے ماشی کہ وہ شامل ہے انسان کو اور اسکے غیر کو اور خاصہ کا تعریف بایں طور کی جاتی ہے کہ وہ کلی ہے جو صرف ایک حقیقت کے افراد پر بطریق قول عرض مقول ہو پس لفظ کلی تو بے فائدہ ہے جیسا کہ کئی بار گزر چکا اور لفظ فقط جنس اور عرض عام کو نکال دیتا ہے کیونکہ وہ مختلف حقائق پر محمول ہوتے ہیں اور قولاً عرضیاً نوع اور فصل کو نکال دیتا ہے

کیونکہ ان کا اپنے افراد پر محمول ہونا ذاتی ہے نہ کہ عرضی اور عرض عام کی تعریف بایں طور کی جلتی ہے کہ کلی ہے جو ایک حقیقت اور اسکے غیر کے افراد پر بطریق قول عرضی محمول ہو پس دیگر ا کے ذریعہ نوع، فصل اور خاصہ نکل گئے کیونکہ وہ صرف ایک حقیقت کے افراد پر محمول ہوتے ہیں اور قولاً عرضی کے ذریعہ جنس خارج ہو گئی کیونکہ اس کا محمول ہونا ذاتی ہے۔

تشریح: — قولہ الکلی الخارج: یعنی وہ کلی جو اپنے افراد کی ماہیت و حقیقت سے خارج ہو خواہ لازم ہو یا مفارق وہ یا تو خاصہ ہوگی یا عرض عام گویا لازم کی دو قسمیں ہو گئیں ایک لازم خاصہ اور دوسری لازم عرض عام اسی طرح عرض مفارق کی بھی دو قسمیں ہو گئیں عرض مفارق خاصہ اور عرض مفارق عرض عام بعض مناطق نے اس کو برعکس یوں بیان کیا ہے کہ وہ کلی جو اپنے افراد کی ماہیت و حقیقت سے خارج ہو خواہ خاصہ ہو یا عرض عام وہ یا تو لازم ہوگی یا مفارق اور یہ بھی بہتر بھی ہے کیونکہ کلیات خمس میں خاصہ و عرض عام کو شمار کیا گیا ہے نہ کہ لازم و مفارق کو کیونکہ وہ دونوں قسم میں نہ صرف عرض عام کی نہ کہ قسم پس اب تقسیم یوں ہوگی خاصہ لازم و خاصہ مفارق عرض عام لازم و عرض عام مفارق!

قولہ لاندھان اختصاص: یہ دلیل ہے اس دعویٰ کی کہ وہ کلی جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہے اس کی اولاد وہی قسمیں ہیں ایک خاصہ اور دوسری عرض عام؛ دلیل کا حاصل یہ کہ اگر وہ کلی ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہو تو وہ خاصہ ہے مثلاً ضاحک کہ وہ صرف حقیقت انسانی کے افراد کے ساتھ خاص ہے اور اگر وہ ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص نہیں بلکہ متعدد چیزوں کو شامل ہے تو عرض عام ہے مثلاً انسانی کہ وہ انسان اور اسکے علاوہ مثلاً حمار، فرس، بقرو وغیرہ کو بھی شامل ہے اور اختصاص سے یہاں مراد جمیع اغیار سے نفی ہے کیونکہ عرض عام کے مقابل میں جو خاصہ ہے وہ بھی ہے جس کو خاصہ حقیقیہ کہا جاتا ہے لیکن وہ خاصہ جو بعض اغیار سے نفی ہے اس کو خاصہ اضافیہ کہا جاتا ہے اور خاصہ اضافیہ و عرض عام میں کوئی تقابل نہیں۔

قولہ حقیقت واحدہ: — بمقتضای سیاق کلام لفظ حقیقت نہیں بلکہ ماہیت کہنی چاہئے یعنی یوں ان اختصاص ماہیتہ واحدہ لیکن لفظ حقیقت کو بیان کیا گیا اسکی وجہ یہ کہ حقیقت کا اطلاق اپنے

موجودہ پر ہوتا ہے اور خاصہ و عرض عام بھی ناہیت موجودہ کو کہا جاتا ہے معدوم کو نہیں کیونکہ معدوم
فی نفسہ مسلوب ہوتا ہے جو کسی شئی کے ساتھ اتصاف کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور لفظ افراد کے
مناذ سے یہ اشارہ کرتا ہے کہ شئی کا کلی ہونا بہ نسبت افراد ہوتا ہے بنفسہ نہیں۔

قولہ بل یعمہا :- یعنی فی الجملہ عام ہے کہ حقیقت کے افراد ہوں یا غیر حقیقت کے اشتراک
حقیقت و غیر حقیقت کے افراد کے درمیان ہو یا افراد حقیقت و نفس حقیقت کے درمیان ہو !

قولہ فائدہ شامل :- اس عبارت سے یہ اشارہ ہے کہ ماشی جو عرض عام ہے وہ انسان
کے اعتبار سے ہے حیوان کے اعتبار سے نہیں کیونکہ وہ افراد حیوان کے اعتبار سے خاصہ ہوتا ہے
عرض عام نہیں۔

قولہ ترسم الخاصۃ :- خاصہ کی تعریف اگرچہ دلیل صہر کے ضمن میں معلوم ہو چکی ہے
لیکن یہاں اس کو صراحت بیان کیا جاتا ہے کہ خاصہ وہ کلی ہے جو صرف ایک حقیقت کے افراد پر بطریق
قول عرضی محمول ہو چناںچہ ضاحک کہ وہ صرف حقیقت انسان کے افراد پر محمول ہوتا ہے اور وہ ایک
حقیقت عام ہے خواہ نوعیہ ہو یا جنسیہ اگر نوعیہ ہے تو اس خاصہ کا نام عامۃ النوع رکھا جاتا ہے اور
اگر جنسیہ ہے تو اس کا نام عامۃ الجنس رکھا جاتا ہے پس ماشی خاصۃ الجنس میں داخل ہو کہ وہ صہر
ایک حقیقت جنسیہ یعنی حیوان پر محمول ہوتا ہے لیکن جب وہ انسان پر محمول ہو تو خاصہ نہیں بلکہ
عرض عام ہو جائے گا کیونکہ اس وقت وہ صرف ایک حقیقت پر نہیں بلکہ فرس، غنم، بقرو وغیرہ
متعدد حقیقتوں پر محمول ہوتا ہے۔ خاصہ کی دو قسمیں ہیں (۱) شاملہ (۲) غیر شاملہ۔ شاملہ
وہ خاصہ ہے جو حقیقت واحدہ کے تمام افراد کو شامل ہو اور غیر شاملہ وہ ہے جو حقیقت واحدہ
کے تمام افراد کو شامل نہ ہو چناںچہ کاتب و ضاحک سے مراد اگر بالقوہ ہے تو وہ خاصہ شاملہ
ہیں کیونکہ وہ اوصاف ہیں جن کا مدار عقل پر ہے اور عقل تمام افراد انسان کو شامل ہے باقی مخلوقات
اس سے بے بہرہ ہیں اور اگر کاتب و ضاحک سے مراد بالفعل ہے تو وہ خاصہ غیر شاملہ ہیں اس لئے
کہ انسان کے تمام افراد بالفعل صفت کثابت و متحرک سے متصف نہیں بلکہ بعض ان سے متصف
ہیں اور بعض نہیں۔

قولہ فالکلیۃ :- اس عبارت سے خاصہ کی تعریف کے جامع و مانع ہونے کو بیان کیا گیا ہے کہ اس میں لفظ کلی کا ذکر بے فائدہ ہے جیسا کہ بارہا اس کی وجہ گزر چکی ہے کہ اس کا معنی مقولہ ہی سے حاصل ہے اور لفظ فقط سے جنس اور عرض عام خارج ہو گئے کیونکہ وہ دونوں ایک حقیقت نہیں بلکہ حقائق مختلفہ پر محمول ہوتے ہیں اور لفظ قول عرضی سے نوع اور فصل خارج ہو گئے کیونکہ ان کا اپنے افراد پر محمول ہونا ذاتی ہے عرضی نہیں ۔

قولہ یرسم العرض العام :- اسی طرح عرض عام کی تعریف بھی اگرچہ دلیل پھر کے فہم میں معلوم ہو چکی ہے لیکن اس عبارت سے اس کو صراحتہ بیان کیا جاتا ہے کہ عرض عام وہ کلی ہے جو ایک حقیقت اور اس کے غیر کے افراد پر بطریق قول عرضی محمول ہو یعنی وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج اور متعدد حقیقتوں پر محمول ہو جیسے ماشی دباؤں سے چلنے والا انسان کے علاوہ باقی انواع حیوانیہ مثلاً گھوڑے ۔ ننگوراشیر وغیرہ پر محمول ہوتا ہے ۔

قولہ فبقولنا وغیرہما :- اس عبارت سے عرض عام کی تعریف کے جامع و مانع ہونے کو بیان کیا گیا ہے کہ اس میں وغیرہما کی قید سے نوع اور فصل اور خاصہ خارج ہو گئے کیونکہ وہ تینوں صرف ایک حقیقت کے افراد پر محمول ہوتی ہیں اور قولاً عرضیاً سے جنس خارج ہو گئی کیونکہ اس کا مقول ہونا ذاتی ہے یعنی نوع و فصل کا حمل افراد پر ذاتی ہوتا ہے نہ کہ عرضی ۔

وَأَنَّهُمَا كَانَتْ هَذِهِ التَّعْرِيفَاتُ رُسُومًا لِلْكَلِمَاتِ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ لَهَا مَا هِيَ أَتَى وَأَمَّا تِلْكَ
الْمَفْهُومَاتُ فَلَزُومَاتٌ مُسَاوِيَةٌ لَهَا فَحِثْ لَمْ يَتَحَقَّقْ ذَلِكَ أُطْلِقَ عَلَيْهَا اسْمُ الرُّسْمِ
وَهُوَ كَبَعْزٍ عَنِ التَّحْقِيقِ لِأَنَّ الْكَلِمَاتِ أُمُورًا اِعْتِبَارِيَّةً حَصَلَتْ مَفْهُومَاتُهَا أَوَّلًا وَوُضِعَتْ
أَسْمَاؤُهَا بَانِئًا بِهَا فَلَيْسَ لَهَا مَعَانٍ غَيْرُ تِلْكَ الْمَفْهُومَاتِ فَيَكُونُ هِيَ حُدُودًا عَلَى أَنْ
عَدَمَ الْعِلْمِ بِأَنَّهُمَا حُدُودًا لَا يَوْجِبُ الْعِلْمَ بِأَنَّهُمَا رُسُومٌ فَكَانَ الْمُنَاسِبُ ذِكْرَ التَّعْرِيفِ
الَّذِي هُوَ أَعْلَمُ مِنَ الْحُدُودِ وَالرُّسْمِ

ترجمہ:- _____ اور یہ تعریفات کلیات کے رسوم اس لئے ہیں کہ ممکن ہے ان کے لئے ان مفہومات کے علاوہ مابہیات ہوں جو ان مفہومات کے لئے ملزومات مساویہ ہوں تو چونکہ یہ امر محقق نہیں ہے اس لئے ان تعریفات پر رسم کا اطلاق کر دیا گیا مگر یہ بات تحقیق سے دور ہے اس لئے کہ کلیات امور اعتباریہ ہیں جن کے مفہومات اولاً حاصل ہوئے ہیں اور ان کے مقابلہ میں ان کے اسماء کئے گئے ہیں۔ پس ان مفہومات کے علاوہ ان کے معانی نہیں ہیں لہذا یہ حدود ہوں گی علاوہ ازیں ان تعریفات کے حدود ہونے کا عدم علم ان کے رسوم ہونے کے علم کو واجب نہیں کرنا۔ پس مناسب ہو لفظ تعریف کو ذکر کرنا جو حدود رسم سے عام ہے۔

نثر یہ _____ قول لے واما کانت :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مصنف نے کلیات رسم کا تعریف کور رسوم سے تعبیر فرمایا ہے۔ حدود سے نہیں چنانچہ کہیں رسموہ لکھا ہے اور کہیں رسم الیا کیوں؟ جواب یہ کہ حد اس تعریف کو کہا جاتا ہے جو ذاتیات یعنی جنس و فصل سے ہو اور رسم اس تعریف کو کہا جاتا ہے جو عرضیات سے ہو اور ان تعریفات کو رسموہ اور رسم سے تعبیر کرنے میں یہ اشارہ کنایہ ہے کہ وہ تعریفات کلیات کے رسوم ہیں کیونکہ ممکن ہے ان کی مابہیات ہوشی کی ذاتیات ہوں میں ان مفہومات کے علاوہ ہوں اور یہ مفہومات ان مابہیات کے لئے عوارض و لوازم چونکہ یہ امر یقینی نہیں اس لئے ان تعریفات پر رسم کا اطلاق کر دیا گیا۔

قول لے ملزومات مساویہ:- ملزومات کی قید سے اس بات پر تنبیہ ہے کہ وہ مفہومات جو تعریفات میں مذکور ہوئیں جب تک ان مابہیات کے لئے لوازم اور وہ مابہیات ان کے لئے ملزومات نہ ہوں تو وہ مفہومات رسم نہ کہلائیں گی کیونکہ رسم خاصہ لازمہ سمی ہوتی ہے لیکن مساوات کی قید اس لئے ہے کہ وہ متاخرین کے نزدیک شرط ہے یا مصنف نے اس قید کو اس لئے لگایا کہ تعریفات جامع و مانع ہو جائیں۔

قول لے فحیث لم یحقق :- مابہیات دو طرح کی ہوتی ہیں ایک حقیقہ یعنی موجود فی الاعیان دوسری اعتباریہ یعنی موجود فی الذہان بایں طور کہ عقل موجود فی الخارج امور سے ان کا انتراع کرے جیسے وجوب امکان۔ امتناع وغیرہ۔ مابہیات حقیقہ کے ذاتیات و عرضیات میں امتیاز دشوار ہے

کیونکہ جنس کا عرض عام کے ساتھ اور فصل کا خاصہ کے ساتھ التباس ہونا ہے کیونکہ ان کے حدود و رسوم کے درمیان امتیاز نہایت مشکل ہے لیکن ماہیات اعتباریہ کے ذاتیات و عرضیات کے امتیاز میں کوئی دشواری نہیں کیونکہ جو چیز ان کے مفہوم میں داخل ہو وہ ان کے لئے ذاتی ہے جو مشترک ہونے کی قدر پر جنس اور نیز غیر مشترک ہونے کی قدر پر فصل کہلاتی ہے اور جو چیز ان کے مفہوم میں داخل نہ ہو وہ ان ماہیات کے لئے عرضی ہوگی جو مشترک ہونے کی قدر پر عرض عام کہلائے گی اور غیر مشترک ہونے کی قدر پر خاصہ کہلائے گی۔

قولہ وهو بمعزل:۔ یہ اعتراض ہے تعریفات مذکورہ کے رسم ہونے کی وجہ یہ کہ کلیات امور اعتباریہ ہیں کہ جن کی حقیقت وہ مفہومات ہیں جو ذہن میں حاصل ہیں تو ان کلیات کے مفہومات ذہن میں حاصل ہوئیں پھر ان کے لئے اسماء مقرر کئے جاتے ہیں لہذا ان مفہومات کے علاوہ ان کی کوئی دوسری حقیقت نہیں جن کے معروض ہونے کا اور ان مفہومات کے عارض ہونے کا منتقل ہو کہ جس کی وجہ سے ان مفہومات کو رسم سے تعبیر کیا جائے بلکہ یہ تعریفات حدود ہیں۔

قولہ علی ان عدم:۔ توجیہ مذکورہ پر یہ دوسرا اعتراض ہے کہ تعریفات مذکورہ کے حدود ہونے کا علم نہ ہونا ان کے رسوم ہونے کے علم کو لازم نہیں کرتا ہے۔ اس لئے بہتر ہے لفظ تعریف کو بیان کیا جائے یعنی عرفوہ یا تعرف وغیرہ کہا جائے تاکہ وہ حدود رسم دونوں کو شامل ہو جائے۔ امام رازی نے ملخص میں لکھا ہے کہ ان تعریفات سے متعلق اختلاف ہے بعض نے ان کو حدود کہا ہے اور بعض نے رسوم لیکن تحقیق یہ ہے کہ وہ حدود ہیں اس لئے کہ جنس کی ماہیت اس مقدار کے علاوہ کچھ نہیں یعنی حیوان کے جنس ہونے سے مراد صرف اس کا کثیرین مختلفین بالمحققا پر ماحو کے جواب میں محمول ہونا ہے۔ مصنف نے اس کی تشریح یوں بیان کی ہے کہ یہ تسلیم نہیں کرتے کہ جنس کے لئے اس مقدار کے علاوہ اور کوئی ماہیت نہیں اس لئے کہ یہ جائز ہے کہ صفات مذکورہ کے ساتھ موصوفہ مقولیت اس مفہوم کے لئے عارض ہو جو مقدار مذکورہ کے علاوہ ہے۔

وفي تمثيل الكليات بالناطق والضاحك والماشئ لا بالنطق والضحك والماشئ التي هي

بَادِعًا فَاَنْدَ وَهِيَ اَنْ لَّا تَبْرَفِي حَمْلُ الْكَلِمَةِ عَلَى جُزْئِيَّاتِهِ حَمْلُ الْمَوَاطِنِ وَهُوَ حَمْلُ
مَوْمُولٍ حَمْلُ الْاِشْتِقَاقِ وَهُوَ حَمْلُ ذُو مَوْمُولٍ عَلَى النُّطْقِ وَالصَّحْكِ وَالشَّيْءِ لَا يَصْدُقُ عَلَى اَفْرَادِ
الْاَنْسَانِ بِالْمَوَاطِنِ فَلَا يُقَالُ نَزِيدٌ لُطْقٌ بَلْ ذُو نَطْقٍ اَوْ نَاطِقٌ

ترجمہ: _____ اور کلیات کی تمثیل میں ناطق و ضاحک اور ماشی کے ساتھ نہ نطق و صُحک
اور ماشی کے ساتھ جو ان کے مبادی ہیں، فائدہ ہے اور وہ یہ کہ جزئیات پر کلمی کے حمل میں معتبر حمل
مواطات ہے یعنی حمل موصوہ ہے نہ کہ حمل اشتقاق یعنی حمل ذو موصوہ اور نطق و صُحک و ماشی افراد انسان
پر بطریق حمل مواطات صادق نہیں آتے چنانچہ یہ کہا نہیں جانا ہے کہ زید نطق بلکہ زید ذو نطق
اور ناطق کہا جاتا ہے۔

نشریح: _____ قولہ وفی تمثیل: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مصنف نے کلیات کی
مثال ناطق و ضاحک و ماشی وغیرہ دیا ہے جبکہ مناطق نے ان کی مثال نطق و صُحک و ماشی
وغیرہ دیا ہے لہذا مصنف نے مناطق کی مخالفت کیوں کی؟ جواب یہ کہ مناطق نے جو مثال دیا ہے وہ
مساحت پر مبنی ہے اگرچہ ان سے مراد ان کے مشتقات یعنی ناطق و ضاحک و ماشی وغیرہ ہیں جیسا کہ
اس کی وجہ ماقبل میں گذری اس لئے مصنف نے کلیات کی مثال مشتقات دیا کہ مساحت سے
امتزاز ہو جائے اور ساتھ ہی اس میں عظیم فائدہ بھی ہے اور وہ یہ کہ جزئیات پر کلمی کے حمل میں معتبر
حمل مواطات ہے یعنی حمل موصوہ ہے نہ کہ حمل اشتقاق یعنی حمل ذو موصوہ اور نطق و صُحک و ماشی انسان
پر حمل مواطات کے طور پر صادق نہیں آتے چنانچہ زید نطق نہیں کہا جاتا بلکہ زید ذو نطق یا
ناطق کہا جاتا ہے۔

قولہ حمل المواطات:۔ حمل جیسا کہ ابتدائی کتابوں میں گذرا کہ اس کی دو قسمیں ہیں
حمل بالاشتقاق اور حمل بالمواطات کیونکہ ایک مفہوم پر اگر دو سے مراد مفہوم اشتقاق یا ذویاتی
بالام یا علی وغیرہ حروف کے ذریعہ مجمل ہو تو وہ حمل اشتقاق ہے چنانچہ زید کا تب اور
زید ذو مال و زید فی الدار وغیرہ میں زید پر اشتقاق کے ذریعہ کتابت کا حمل اور ذو اور فی کے

واسطہ سے زیر پر مال یا دار کا حمل ہے اور اگر ایک مفہوم پر دوسرا مفہوم بلا واسطہ محمول ہو تو وہ حمل بالمواطات ہے جیسے عمرو طیبٌ و بکر فصحٌ۔

حمل بالمواطات کی دو قسمیں ہیں حمل اولیٰ اور حمل متعارف کیونکہ محمول کا حمل اگر موضوع پر ذاتاً وجوداً و لَوْ اِعتبار سے کیا گیا ہو تو وہ حمل اولیٰ ہے جیسے اَلْاِنْسَانُ اِنْسَانٌ اور اگر محمول کا حمل موضوع پر صرف باعتبار وجود ہو تو وہ حمل متعارف ہے جو کثرت استعمال کی وجہ سے علوم میں معتبر و شائع ہے پھر حمل متعارف کی دو قسمیں ہیں حمل متعارف بالذات اور حمل متعارف بالعرض۔ اگر محمول بالذات ہو تو حمل متعارف بالذات ہے جیسے اَلْاِنْسَانُ حَيَوَانٌ اور اگر محمول عرض ہو تو حمل متعارف بالعرض ہے جیسے زیدٌ عَالِمٌ۔

وَ اِذَا قُلْتُ سَبَعَتْ مَا تَلَوْنَا عَلَيْكَ ظَهَرَ لَكَ اَنَّ تِلْكَ الْكَلِمَاتِ مُتَّصِيَةٌ فِي خَمْسِ نَوْعٍ وَ جِنْسٍ وَ فَصْلٍ وَ خَاصَةٍ وَ عَرَضٍ عَامٍّ لَا تَلْزَمُ الْكَلِمَاتُ اِمَّا اَنْ يَكُونَ نَفْسُ مَا هِيَ مَا تَحْتَهُ مِنْ الْجَزَيَّاتِ اَوْ اِذَا خَلَا فِيهَا اَوْ خَارِجًا عَنْهَا فَاِنْ كَانَ نَفْسُ مَا هِيَ مَا تَحْتَهُ مِنْ الْجَزَيَّاتِ فَهُوَ النُّوعُ وَاِنْ كَانَ دَاخِلًا فِيهَا فَاِمَّا اَنْ يَكُونَ تِمَامُ الشَّرْكَ بِبَيْنِ مَا هِيَ وَ لَوْ اَخْرَجَ فَهُوَ الْجِنْسُ اَوْ لَا يَكُونُ فَهُوَ الْفَصْلُ وَاِنْ كَانَ خَارِجًا عَنْهَا فَاِنْ اُخْتُصَّ بِحَقِيقَةٍ فَاحَدٌ وَ فَهُوَ الْخَاصَةُ وَاِلَّا فَهُوَ الْعَرَضُ الْعَامُّ

ترجمہ :- _____ اور جب آپ سن چکے جو ہم نے بیان کیا تو آپ پر یہ بات ظاہر ہوگی کہ کلمات پانچ میں منحصر ہیں یعنی نوع - جنس - فصل - خاصہ اور عرض عام میں کیونکہ کلی اپنے ماتحت جزئیات کی عین ماہیت ہوگی یا اس میں داخل ہوگی یا اس سے خارج ہوگی تو اگر اپنے ماتحت جزئیات کی عین ماہیت ہو تو وہ نوع ہے اور اگر اس میں داخل ہو تو یا اس ماہیت اور نوع ان کے درمیان تمام مشترک ہے تو وہ جنس ہے یا نہیں ہے تو وہ فصل ہے اور اگر اس ماہیت سے خارج ہو تو اگر ایک حقیقت کے ساتھ خاص ہو تو وہ خاصہ ہے ورنہ عرض عام ہے۔

شرح : قولہ وَاِذَا قَدْ سَمِعْتَ :- یعنی ماقبل میں جس چیز کا دعویٰ کیا گیا تھا کہ
 کلیات پانچ ہی قسموں پر منحصر ہیں ۔ وہ اس گذشتہ تفصیلی بیان سے ثابت ہو گیا کہ ان کی پانچ ہی قسمیں
 ہو سکتی ہیں اور وہ یہ ہیں نوع ۔ جنس ۔ فصل ۔ خاصہ ۔ عرض عام خیال رہے کہ تلوناہ کہہ
 گیا ذکرناہ یا بیناہ اس لئے نہیں کہ اس سے اس امر پر تنبیہ مقصود ہے کہ وہ کلام قوم کا ہے
 شارح کا نہیں ۔

قولہ فی خمسین :- اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کلی کی جو پانچ قسمیں یا
 گتیں ہیں اقسام اولیٰ یعنی بلا واسطہ ہے تو اس کی قسمیں پانچ نہیں بلکہ تین ہوں گی ۔ کیونکہ وہ اگر
 اپنے افراد کی عین ماہیت ہو تو نوع ہے اور جز ہو تو ذاتی ہے اور خارج ہو تو عرضی اور اگر اقسام
 اولیٰ و ثانوی دونوں مراد ہوں تو نو قسمیں ہو جائیں گی اس لئے کہ ذاتی کی دو قسمیں ہیں جنس اور
 فصل پھر ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں قریب و بعید اور عرضی کی دو قسمیں ہیں لازم و مفارق پھر ان کی
 دو دو قسمیں ہیں خاصہ و عرض عام لہذا چار قسمیں داخل کی اور چار خارج کی اور ایک عین ماہیت
 کی کل نو قسمیں ہو جائیں گی ۔ جواب یہ کہ افراد ماہیت کی طرف نظر کیا جائے تو کلی کی بلا واسطہ صرف
 پانچ ہی قسمیں ہوتی ہیں ۔

قولہ لان الکلی :- دلیل حصہ جو ماقبل میں مذکور ہوئی وہ چونکہ متن میں تفصیل کے
 ساتھ ہے کہ ہر شق کی مکمل وضاحت کی گئی ہے اس لئے اس کو شرح میں اجمالاً ایک
 جگہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ کلی اپنے ماتحت جزئیات کی عین ماہیت ہے یا اس میں داخل ہے
 یا اس سے خارج اگر عین ماہیت ہے تو وہ نوع ہے اور اگر داخل ماہیت ہے تو اگر ماہیت اور
 نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہے یا نہیں اگر تمام مشترک ہے تو جنس ہے اور اگر تمام مشترک
 نہیں تو فصل ہے اور اگر خارج ماہیت ہے تو اگر ایک ماہیت کے ساتھ خاص ہے تو وہ خاصہ
 ہے ورنہ عرض عام ہے ۔

وَعَلَّمَكَ الْمُصَنِّفُ قَسَمَ الْكُلِّ الْخَارِجَ عَنِ الْمَاهِيَةِ إِلَى الْإِلَازِمِ وَالْمُفَارِقِ وَقَسَمَ كَلَامَهُمَا

إِلَى الْخَاصَّةِ وَالْعَرَضِ الْعَامِ فَيَكُونُ الْخَارِجُ عَنِ الْمَاهِيَةِ مُنْقَسِمًا إِلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ فَيَكُونُ
أَقْسَامُ الْكَلِمَةِ إِذْنُ سَبْعَةً عَلَى مَقْتَضَى تَقْسِيمِهِ لِأَخْمُسَةٍ فَلَا يَصِحُّ قَوْلُهُ بَعْدَ ذَلِكَ فَالْكَلِمَاتُ
إِذْنُ خَمْسٌ

ترجمہ: _____ اور آپ جانیں کہ مصنف نے اس کلمی کی تقسیم جو ماہیت سے خارج ہو لازم
اور مفارق کی طرف کی ہے اور ان میں سے ہر ایک کی طرف تقسیم خاصہ اور عرض عام کی طرف کی ہے
لہذا خارج عن الماہیت چار قسموں کی طرف منقسم ہوئی تو کلمی کے اقسام اس وقت اس کی تقسیم کے مقتضی
پر سات ہوئے نہ کہ پانچ ایسے اس کے بعد مصنف کا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ کلیات اس وقت
پانچ ہیں۔

تشریح: _____ قولہ واعلم ان المصنف: - لفظا علم کا استعمال تین جگہوں پر ہوتا ہے
ایک وہاں جب کہ کسی سوال مقدار کا جواب دینا مقصود ہو دوسری وہاں جب کہ کوئی مضمون بیان
کرنے سے رہ جائے بعد میں اس کو علم کے ذریعہ بیان کیا جائے تیسری وہاں جب کہ کسی امر اہم
کو بیان کرنا مقصود ہو۔ ظاہر ہے یہاں آخری صورت مراد ہے کہ اقسام مذکورہ کے سلسلے میں بطور
تفزیح مصنف نے فالکلیات اذن خمس کہا ہے اس میں اہم بات یہ بیان کی گئی ہے کہ نظریاتی سے دیکھا
جائے تو کلیات کی قسمیں پانچ نہیں بلکہ سات ہو جائیں گی۔ وہ اس طرح کہ عین ماہیت کی ایک قسم
نوع اور جزء ماہیت کی دو قسمیں (۲) جنس (۳) فصل اور خارج ماہیت کی اولاد دو قسمیں لازم و مفارق
پھر ان دونوں کی دو قسمیں خاصہ و عرض عام تو بظاہر خارج ماہیت کی چار قسمیں ہوئیں (۴) خاصہ
لازم (۵) خاصہ مفارق (۶) عرض عام لازم (۷) عرض عام مفارق۔ جواب اس کا میر سید شریف کی
طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ یہاں پر اگرچہ بظاہر سات قسمیں معلوم ہوتی ہیں لیکن حقیقتہً پانچ ہی
قسمیں ہیں کیونکہ خارج ماہیت دو ہی قسموں پر منحصر ہے اس لئے کہ مصنف نے خارج ماہیت
کی اولاد دو قسمیں بیان کی ہیں لازم اور مفارق پھر ان کی تقسیم خاصہ اور عرض عام کی طرف کی گئی
ہے جس سے معلوم ہوا کہ لازم و مفارق ایک ماہیت کے ساتھ خاص ہونے کے اعتبار سے

خاصہ اور خاص نہ ہونے کے اعتبار سے عرض عام ہے لہذا لازم و مفارق کی دو ہی قسمیں ہوتیں
خاصہ و عرض عام لہذا جب کلی کی حقیقت پانچ قسمیں ہوتیں تو فالکلیات اذن خمس کہنا بھی درست
ہو گیا۔

قول ۳ قسم الکلی الخارج: یہ بھی گویا ایک اعراض ہے کہ مصنف کی یہ تقسیم تقسیم ہو
کے خلاف ہے کیونکہ مصنف نے خارج ماہیت کی اولاد و قسمیں لازم و مفارق پھر ان دونوں کی
دو قسمیں خاصہ و عرض عام کی ہیں جب کہ تقسیم مشہور میں خارج ماہیت کی اولاد و قسمیں خاصہ
و عرض عام پھر ان دونوں کی قسمیں عرض لازم و عرض مفارق کی طرف کی گئی ہے۔ جواب اس کا بھی
بیرسید شریف نے یہ دیا ہے کہ تقسیم مشہور سے چونکہ مراد یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ خاصہ و عرض
عام عرض لازم و مفارق میں بھی ہوتے ہیں جب کہ مصنف کی تقسیم سے یہ مراد معلوم ہے اور تغیر
و خلاف اگر کسی فائدہ جہدہ کے تحت ہو تو کوئی نقص و حرج لازم نہیں آتا ہے۔

قَالَ الْفَصْلُ الثَّالِثُ فِي مَبَاحِثِ الْكَلِّيِّ وَالْجَزْئِيِّ وَهِيَ خَمْسَةٌ الْأَوَّلُ الْكَلِّيُّ قَدْ يَكُونُ مَمْتَنِعَ الْوُجُودِ
فِي الْخَارِجِ لَا لِنَفْسِ اللَّفْظِ شَرِيكَ الْبَارِي عَزَّاسْمُهُ وَقَدْ يَكُونُ مَمْكَنَ الْوُجُودِ وَلَكِنْ لَا يُوْجَدُ
كَالْعَقَاءِ وَقَدْ يَكُونُ الْمَوْجُودُ مِنْهُ وَاحِدًا فَقَطَّ مَعَ امْتِنَاعٍ غَيْرِ الْبَارِي عَزَّاسْمُهُ أَوْ مَعَ
إِمْكَانِهِ كَالشَّمْسِ وَقَدْ يَكُونُ الْمَوْجُودُ مِنْهُ كَثِيرًا أَمَّا امْتِنَاعُهَا كَالْكُوكِبِ السَّبْعَةِ الْيَارَةِ
أَوْ غَيْرِ امْتِنَاعًا كَالنَّفُوسِ النَّاطِقَةِ عِنْدَ بَعْضِهِمْ

ترجمہ :- _____ مصنف نے فرمایا کہ فصل سوم کلی اور جزئی کے مباحث میں ہے اور
وہ پانچ ہیں۔ بحث اول کلی ہے جو کبھی ممتنع الوجود ہوتی ہے خارج میں نہ کہ نفس مفہوم لفظ کی وجہ
سے جیسے شریک باری عزا ستم اور کبھی ممکن الوجود ہوتی ہے لیکن پائی نہیں جاتی ہے جیسے
عقواء اور کبھی اس کا صرف ایک فرد پایا جاتا ہے اس کے غیر کے امتناع کے ساتھ جیسے باری
عزا ستم یا اس کے غیر کے امکان کے ساتھ جیسے شمس اور کبھی اس کے افراد کثیر پائے جاتے ہیں

آیا وہ متناہی ہیں جیسے کوکب سبع سیارہ یا غیر متناہی ہیں جیسے نفوس ناطقہ بعض مناطق کے نزدیک
تشریح:۔ بیعانہ الفصل الثالث:۔ رسالہ شمشیر جو قطعی کا متن ہے وہ ایک مقدمہ اور تین
مقالات اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے اور ان تین مقالوں میں جو پہلا مقالہ مفردات کے بیان میں ہے
وہ چار فصلوں پر مشتمل ہے پہلی فصل جو الفاظ کے بیان میں اور دوسری فصل جو معانی مفردہ کے بیان
میں ہے۔ ان احوال کے بیان سے جب فارغ ہو چکے تو اب تیسری فصل کو بیان کیا جانا ہے جو مباحث
کلی و جزئی کے بیان میں ہے۔

بیعانہ مباحث الکلی:۔ مباحث جمع بحث بمعنی محل بحث ہے اور لغت میں بمعنی
تفتیش اور اصطلاح میں محمولات کو موضوعات کے لئے ثابت کرنا ہے۔

یہ عنوان دوسرے عنوانات کے خلاف ہے بایں طور کہ اس فصل کے مسائل کے موضوع
کو عنوان نہیں کیا گیا ہے اس کی وجہ یہ تبتیہ ہے کہ اس فصل میں جو مباحث ہیں وہ حقیقۃً مسائل
نہیں بلکہ ان میں سے اکثر امور مفہومات کے لئے بطور تصویر و توضیح ہے اور یہاں پر جزئی کو بھی بیان
کیا گیا جب کہ اس فن میں اصالت صرف کلی کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جزئی کے احوال سے نہیں
اس لئے کہ جزئی نہ کاسب ہوتی ہے اور نہ ملکتب نیز احوال جزئیات کے مانع ہیں کوئی کمال ممکن
ہے لیکن بڑا ذکر اس امر پر تبتیہ کے لئے ہے کہ ان مباحث میں جزئیات کو بھی دخل ہے چنانچہ کلی
کے امتناع و امکان اور اس کے وجود سے بحث کا ہونا اس کے جزئیات حقیقیہ سے بحث کی طرف
راجع ہے اسی طرح کلی کے معانی ثلاثہ سے بحث کلی ہی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ اس میں جزئی کو بھی
دخل ہے۔

بیعانہ و فی خمسہ:۔ ہی کا مرجع مباحث ہے وہ مبتدا ہے اور خبر اس کی خبر۔
وہ پانچ قسمیں یہ ہیں بحث اول خارج میں کلی کے وجود و عدم کے بیان میں اور بحث دوم اذ قلنا
للمیوان مثلاً کے بیان میں اور بحث سوم دو کلیوں کے درمیان نسبت کے بیان میں اور بحث چہارم
جزئی اضافی کے بیان میں اور بحث پنجم نوع اضافی کے بیان میں۔

بیعانہ الاول:۔ وہ صفت ہے اس کا موصوف البحث ہے جو سیاق کلام کی

وجہ سے حذف ہو گیا ہے یعنی البحت الاول خلاصہ یہ کہ کلی تو حقیقہً ذہن میں پائی جاتی ہے لیکن وہ کبھی افراد کے ضمن میں خارج میں بھی پائی جاسکتی ہے تو اس کے افراد خارج میں آیا موجود ہیں معدوم۔ اگر معدوم ہیں تو اس کی دو صورتیں خارج میں ممتنع الوجود ہیں یا ممکن الوجود اگر خارج میں موجود ہیں تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں متعدد الافراد ہیں یا نہیں پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کا دو دو صورتیں ہیں۔ لہذا کلی کی چھ صورتیں نکل آئیں گی۔ تفصیل شرح میں درج ہے۔

أَوَّلُ قَدْ عُرِفَتْ فِي أَوَّلِ الْفَصْلِ الثَّانِي أَنَّ مَا حَصَلَ فِي الْعَقْلِ فَهُوَ مِنْ حَيْثُ أَنَّ حَاصِلَ فِي الْعَقْلِ إِنْ لَمْ يَكُنْ مَا نَعْنَاهُ مِنْ إِشْتِرَاكِ بَيْنَ كَثِيرِينَ فَهُوَ الْكُلِّيُّ وَإِنْ مَا نَعْنَاهُ مِنَ الْإِشْتِرَاكِ فَهُوَ الْجَزْئِيُّ فَتَبَاطُ الْكُلِّيَّةِ وَالْجَزْئِيَّةِ إِنَّمَا هُوَ الْوُجُودُ الْعَقْلِيُّ وَإِنَّمَا أَنْ يَكُونَ الْكُلِّيُّ مُمْتَنِعَ الْوُجُودِ فِي الْخَارِجِ أَوْ مُمْكِنَ الْوُجُودِ فِيهِ فَأَمَّا خَارِجٌ عَنْ مَفْهُومِهِ وَإِلَى دَاخِلِ الشَّارِعِ يَقُولُهُ وَالْكُلِّيُّ قَدْ يَكُونُ مُمْتَنِعَ الْوُجُودِ فِي الْخَارِجِ لَا لِنَفْسِ مَفْهُومِ اللَّفْظِ لِعَيْنِ امْتِنَاعِ وُجُودِ الْكُلِّيِّ أَوْ امْكَانِ وُجُودِهِ شَيْءٌ لَا يَقْتَضِيهِ نَفْسُ مَفْهُومِ الْكُلِّيِّ بَلْ إِذَا جَرَّدَ الْعَقْلُ النَّظْرَ إِلَيْهِ أَحَقَّ عِنْدَهُ أَنْ يَكُونَ مُمْتَنِعَ الْوُجُودِ فِي الْخَارِجِ وَأَنْ يَكُونَ مُمْكِنَ الْوُجُودِ فِيهِ

ترجمہ : _____ میں کہتا ہوں کہ فصل دوم کے شروع میں آپ پہچان چکے کہ جو عقل میں ماحصل ہو تو وہ عقل میں ماحصل ہونے کی حیثیت سے اگر کثیرین کے درمیان اشتراک سے مانع نہ ہو تو وہ کلی ہے اور اگر اشتراک سے مانع ہو تو وہ جزئی ہے پس کلی اور جزئی ہونے کا مدار صرف وجود عقلی ہے اور لیکن کلی کا خارج میں ممتنع الوجود یا ممکن الوجود ہونا تو یہ ایسا ہے جو اس کے مفہوم سے خارج ہے۔ مصنف نے اپنے قول سے کہ ”کلی کبھی خارج میں ممتنع الوجود ہوتی ہے نہ کہ نفس مفہوم لفظ کی وجہ سے“، اسی طرف اشارہ کیا ہے یعنی کلی کے وجود کا امتناع یا اس کا امکان ایک ایسی شے ہے جس کا نفس مفہوم کلی مقتضی نہیں بلکہ عقل جب اس کو نفس مفہوم کے لحاظ سے دیکھے تو اس کے نزدیک خارج میں ممتنع الوجود بھی ہو سکتی ہے اور ممکن الوجود بھی۔

تشریح : قولہ قد عرفت :- یعنی فصل دوم میں جو مفہوم سے متعلق کہا گیا تھا کہ مفہوم جو عقل میں حاصل ہونا ہے اگر وہ کثیرین کے درمیان شرکت سے مانع ہے تو حصر لہ ہے اور اگر مانع نہیں تو کلی ہے ۔

قولہ فمناط :- یعنی کلی و جزئی ہونے کا مدار صرف وجود عقلی پر ہے کیونکہ کلی و جزئی ہونا مفہوم کے لوازم بنیہ میں سے ہے کہ جب کوئی مفہوم عقل میں حاصل ہو تو اس سے متبادر بعض کے کلی اور بعض کے جزئی ہونے کی طرف ہونا ہے ۔ اور کلی کا امتناع و امکان وغیرہ مفہوم کلی میں داخل نہیں بلکہ اس سے خارج ہے اسی طرف مصنف نے اپنے قول قدر کیون منتع الوجود فی الخارج لانفس مفہوم اللفظ سے اشارہ فرمایا کہ مضارع پر لفظ قد کے دخول سے تقیل کا معنی پیدا ہونا ہے کہ کلی مفہوم لفظ کے اعتبار سے منتع الوجود نہیں ہوتی بلکہ اس اعتبار سے کہ خارج میں اس کے افراد کا لحاظ کیا جائے ۔

قولہ او ممکن الوجود :- اس مقام پر علامہ تفنیزانی یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ممکن سے مراد ممکن عام ہے یا ممکن خاص اگر ممکن عام ہے تو وہ منتع کو بھی شامل ہوگا پس اس کو منتع الوجود کے مقابلہ میں بیان کرنا درست نہ ہوگا اور اگر مراد ممکن خاص ہو تو وہ واجب کو شامل نہ ہوگا جب کہ اس کو اس میں شامل کیا گیا ہے ۔ جواب اس کا یہ ہے کہ ممکن سے مراد ممکن عام ہے لیکن مقید بجانب وجود یعنی جس کا عدم ضروری نہ ہو ۔ ظاہر ہے وہ منتع کو شامل نہ ہوگا پس اس کو مقابلہ میں بیان کرنا درست ہو جائے گا کیونکہ منتع کہتے ہیں جس کا عدم ضروری ہو اور وہ واجب کو شامل ہو جائے گا کیونکہ واجب میں عدم ضروری نہیں بلکہ اس کا وجود ضروری ہونا ہے ۔

فالنسبی اذا نسبنا الی الوجود الخارجی اما ان یکون ممکن الوجود فی الخارج او منتع الوجود فی الخارج الثانی کشرک الباری عز اسمہ والاوّل اما ان یکون موجوداً فی الخارج او لا الثانی کالغناء والاوّل اما ان یکون متعدّد الافراد فی الخارج او لا یکون متعدّد الافراد فان لم یکن متعدّد الافراد فی الخارج بل یکون منحصراً فی فرد واحد فلا یخلو

اَمَّا اَنْ يَكُونَ مَعَ امْتِنَاعٍ غَيْرِ ۲ مِنْ الْاَفْرَادِ فِي الْخَارِجِ اَوْ يَكُونَ مَعَ امْكَانٍ غَيْرِ ۳ فَلَا اَوَّلُ
 كَابِرِي عِزَّاسْمُهُ وَالْثَانِي كَالشَّيْءِ اِنْ كَانَ لَهُ اَفْرَادٌ مُتَعَدُّ مَوْجُودٌ ۴ فِي الْخَارِجِ فَاِمَّا اَنْ
 يَكُونَ اَفْرَادٌ لَا مُتَنَاهِيَةَ اَوْ غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ وَالْاَوَّلُ كَالْكَوَاكِبِ السَّيَّارَةِ فَانَّهُ كُلُّ لَهٗ اَفْرَادٌ مُنْخَصَرٌّ
 فِي الْكَوَاكِبِ السَّبْعَةِ السَّيَّارَةِ وَالْثَانِي كَالنَّفْسِ النَّاطِقَةِ فَانَّ اَفْرَادَ لَا غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ عَلَى
 مَذْهَبِ بَعْضٍ

ترجمہ: _____ پس کلی کو جب ہم منسوب کریں وجود خارجی کی طرف تو وہ خارج میں آیا ممکن الوجود
 ہے یا ممتنع الوجود دوم جیسے شریک باری تعالیٰ اور اول آیا موجود فی الخارج ہے یا نہیں دوم
 جیسے عنفاء اور اول آیا خارج میں متعدد الافراد ہے یا غیر متعدد الافراد اگر خارج میں متعدد الافراد
 نہیں بلکہ فرد واحد میں منحصر ہے تو دو حال سے خالی نہیں۔ خارج میں دیگر افراد کے امتناع کے ساتھ
 ہے۔ یا ان کے امکان کے ساتھ اول جیسے باری عزاسمہ اور دوم جیسے نفس اور خارج میں اس کے
 متعدد افراد موجود ہوں تو اس کے افراد متناہی ہوں گے یا غیر متناہی اور اول جیسے کواکب سیارہ کہ
 وہ کلی ہے جس کے افراد سات سیاروں میں منحصر ہیں اور دوم جیسے نفس ناطقہ کہ اس کے افراد ہر مسلک
 بعض غیر متناہی ہیں۔

تشریح _____ قولہ فالکلی:۔ کلی کی تعریف کہ ”جس کا فرض صدق کثیرین پر محال نہ ہو“ سے معلوم
 ہوا کہ اس کے افراد کا صرف عقل میں پایا جانا ضروری ہے۔ خواہ اس کے افراد خارج میں پائے جائیں یا
 نہیں اور عام ہے کہ خارج میں اس کے تمام افراد پائے جائیں یا بعض افراد! اور بعض بھی عام ہے کہ خارج
 میں اس کا پایا جانا محال ہے یا ممکن۔ پس وجود فی العقل کے اعتبار سے کلی کی طرف ایک قسم ہوگی
 اور وجود فی الخارج کے اعتبار سے اس کی چھ قسمیں ہو جائیں گی اور وہ یہ ہیں (۱) وہ کلی کہ جس کے
 تمام افراد کا خارج میں پایا جانا محال ہو جیسے شریک باری تعالیٰ (۲) وہ کلی کہ جس کے تمام افراد کا خارج میں
 پایا جانا ممکن ہو لیکن ایک فرد بھی پایا نہیں جاتا ہے جیسے عنفاء (۳) وہ کلی کہ جس کے افراد کثیر کا خارج
 میں پایا جانا ممکن ہو لیکن صرف ایک فرد پایا جاتا ہے جیسے آفتاب (۴) وہ کلی کہ جس کا صرف ایک

فرد خارج میں پایا جاتا ہے لیکن دوسرے افراد کا پایا جانا محال ہو جیسے واجب تعالیٰ (۵) وہ کلی کہ جس کے افراد کثیر خارج میں پائے جاتے ہیں لیکن اس کے افراد متناہی ہوں جیسے کوالب سبع سیدہ (۶) وہ کلی کہ جس کے افراد کثیر پائے جاتے ہیں لیکن وہ کثیر افراد غیر متناہی ہوں جیسے معلومات باری تعالیٰ۔

قولہ کشریک الباری:۔ سوال شریک باری تعالیٰ کے افراد جس طرح خارج میں محال ہیں اسی طرح عقل میں بھی اس لئے کہ کلی و جزئی کی تعریف میں لفظ فرض سے مراد تجویز عقلی ہے اور تجویز عقلی کہتے ہیں افراد پر جس کے فرض صدق کو عقل جائز سمجھے اور شریک باری تعالیٰ کے فرض صدق کو عقل کبھی بھی جائز نہیں سمجھتی ہے لہذا وہ کلی نہیں۔ جواب شریک باری تعالیٰ کے فرض صدق کو عقل جائز سمجھتی ہے البتہ اگر محال ہے تو عند الشرع کیونکہ عقل بھی اگر اس کو محال سمجھے تو اثبات وحدت کے لئے دلیل بیان نہیں کی جاتی جب کہ اس کے لئے کافی دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

قولہ کالعنقاء:۔ عنقاء کیا چیز ہے اس کے متعلق مختلف اقوال ہیں۔ بعض کا کہنا ہے کہ عنقاء پرندوں میں سے ایک خوبصورت پرندہ تھا اور اس کا چہرہ انسان جیسا تھا وہ چھوٹے پرندوں اور بہانگم کو بھی کھا جاتا تھا۔ ایک روز جب اسے کھانے کو کچھ نہ ملا تو ایک لڑکا اور لڑکی کو اٹھا کر لے بھاگا لوگوں نے جب دیکھا تو ایک روایت کے مطابق حضرت خالد بن سنان جو مستجاب الدعوات تھے اور دوسری روایت کے مطابق اپنے نبی حنظلہ بن صفوان علی نبیاء وعلیہ السلام سے ان لوگوں نے شکایت کی تو انہوں نے اس کی نسل کے منقطع ہونے کی دعا کی تو اللہ تعالیٰ نے ان کی دعا قبول فرمائی جس سے اس کی نسل منقطع ہو گئی۔ بعض کا قول ہے کہ عنقاء ایک عجیب پرندہ ہے جو پہاڑوں پر اٹھاتا ہے اور اس کی عنق یعنی گردن میں چونکہ طوق کی مانند سفیدی ہوتی ہے اس لئے اس کا نام عنقاء رکھا جاتا ہے لیکن فلاسفہ کا قول ہے کہ عنقاء لمبی گردن والا ایک پرندہ ہے جس کے چار پیراوردو بازو ہوتے ہیں ایک بازو مشرق میں ہوتا ہے اور دوسرا مغرب میں اور خالین میں اس کا پایا جانا ممکن ہے لیکن اس کا ایک فرد بھی پایا نہیں جاتا ہے اور مثال میں یہی آخری قول مراد ہے

قولہ کالکواکب:۔ وہ سات ستارے جو سیر کرنے میں یہ ہیں (۱) فرد (۲) عطار (۳) زہرہ (۴) شمس (۵) مریخ (۶) مشتری (۷) زحل۔ کوکب کو یہاں جمع بیان کیا گیا ہے جب کہ مفرد

بیان کرنا چاہیے اس لئے کہ کلی کو کب کا مفہوم ہے نہ کہ کو اکب کا نیز اس سے تمیلات سابقہ جیسے
 شریک باری تعالیٰ، عنقاء، شمس کے اسلوب کے خلاف بھی لازم آتا ہے کیونکہ وہ سب مفرد ہیں۔ اور مثال
 میں کو اکب کے بعد سب کے ترک سے مصنف کی مساحت پر تنبیہ ہے کہ انہوں نے مثال میں
 کو اکب السبۃ البیارہ بیان کیا ہے جس سے مراد ان کا مصداق ہے۔ علامہ سید شریف نے کہا
 کہ اس سے مصنف کی مراد افراد متناہیہ کی تمثیل ہے اور کانفوس الناطقہ سے افراد غیر متناہیہ
 کی تمثیل ہے۔

قولہ کانفوس الناطقہ۔ اس عبارت سے مصنف کی مساحت پر تنبیہ ہے کہ انہوں
 نے کانفوس الناطقہ جمع بیان کیا ہے۔ جب کہ کلی نفس ناطقہ کا مفہوم ہے نہ کہ نفوس کا حاصل یہ
 کہ نفس ناطقہ ان حکماء کے نزدیک غیر متناہی ہے جو عدم تناسخ کا قول کرتے ہیں جیسے ارسطو اور
 ان کے تابعین کیونکہ جو تناسخ کا قول کرتے ہیں وہ نفس ناطقہ کو متناہی مانتے ہیں اس لئے کہ تناسخ
 نام ہے نفس ناطقہ کا ایک بدن کے خراب ہونے کے بعد دوسرے بدن کی طرف منتقل ہو جانے کا اور
 یہ تناہی کو مقتضی ہے اس لئے کہ جب ایک ہی نفس ناطقہ دوسرے بدن کی طرف منتقل ہوگا تو دوسرے
 نفس ناطقہ کی ضرورت نہ ہوگی اور وہی نفس ناطقہ دوسرے بدن کی طرف تدبیر و تصرف کا کام
 انجام دے گا۔

قَالَ الثَّانِي إِذَا قُلْنَا لِلْحَيَوَانَ مِثْلًا بَأَنَّهُ كُلُّيْ فَنَهَاكَ أَوْ ثَلَاثَةَ الْحَيَوَانَ مِنْ حَيْثُ هُوَ مُوْ
 دُونَهُ كُلِّيًّا وَالْمَرْكِبُ مِنْهُمَا وَالْأَوَّلُ بِسْمِي كُلِّيًّا طَبْعِيًّا وَالثَّانِي كُلِّيًّا مُنْطَقِيًّا وَالثَّلَاثُ بِسْمِي كُلِّيًّا عَقْلِيًّا
 وَالْكُلِّيُّ الطَّبْعِيُّ مُوجُودٌ فِي الْخَارِجِ لِأَنَّهُ جُزْءٌ مِنْ هَذَا الْحَيَوَانَ لِلْوُجُودِ فِي الْخَارِجِ وَجُزْءٌ
 الْمَوْجُودِ مُوجُودٌ فِي الْخَارِجِ وَأَمَّا الْكُلِّيَّانِ الْآخِرَانِ فَفِي وَجُودِهِمَا فِي الْخَارِجِ خِلَافٌ وَالنَّظَرُ
 فِيهِ خَارِجٌ عَنِ الْمَنْطُوقِ

ترجمہ: مصنف نے کہا کہ بحث دوم یہ ہے کہ جب ہم مثلاً حیوان کے متعلق یہ کہیں کہ وہ

کلی ہے تو یہاں تین امور ہوتے ہیں اول حیوان من حیث ہو ہو دوم اس کا کلی ہونا سوم ان دونوں کا مجموعہ تو اول کو کلی طبعی اور دوم کو کلی منطقی اور سوم کو کلی عقلی کہا جاتا ہے اور کلی طبعی خارج میں موجود ہے۔ کیونکہ وہ ہذا الحيوان کا جزء ہے جو موجود فی الخارج ہے اور موجود کا جزء خارج میں موجود ہوتا ہے اور لیکن اخیر دونوں کلیاں تو ان دونوں کے خارج میں موجود ہونے کے متعلق متعلق ہے۔ اور اس میں نظر کرنا بحث منطق سے خارج ہے۔

تشریح: — بیانہ الثاني: مباحث خمسہ میں سے دوسری بحث اذا قلنا للحيوان مثلاً ہے۔ یہ بحث مباحث کلیہ کا تتمہ ہے جس میں کلی کے متعلقات کو بیان کیا گیا ہے اور اس بحث کے تحت اگرچہ کوئی مستقل غرض علمی وابستہ نہیں البتہ اس سے فائدہ ضرور متعلق ہے۔

بیانہ اذا قلنا للحيوان: اس عبارت سے کلی کے متعلقات کو تمثیل کے طور پر مادہ معینہ میں اس طرح سے بیان کیا ہے کہ مثلاً حیوان یا انسان یا جسم نانی یا جوہر سے متعلق یہ کہا جائے کہ وہ کلی ہے تو اس سے تین چیزیں پیدا ہوں گی اول حیوان من حیث ہو ہو یعنی معروض مفہوم کا مثلاً انسان و حیوان وغیرہ اور دوم اس کا کلی ہونا یعنی مفہوم من حیث ہو ہو جو عارض ہے اور سوم دونوں کا مجموعہ یعنی عارض و معروض کا مجموعہ مثلاً الحيوان کلی۔ بتقدیر اول اس کو کلی طبعی کہا جاتا ہے اور بتقدیر دوم کلی منطقی اور بتقدیر سوم کلی عقلی۔ اور کلی چونکہ از قسم مفہوم ہے اور مفہوم ذہن و عقل میں حاصل ہوتا ہے۔ اس لئے کلی کا عقل میں

حاصل ہونا متفق علیہ ہے لیکن خارج میں اس کا حاصل ہونا مختلف فیہ ہے کلی طبعی سے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ خارج میں موجود ہو سکتی ہے لیکن کلی منطقی اور کلی عقلی میں اختلاف ہے اور اس سے بحث کرنا مقصود منطق سے خارج ہے کیونکہ منطق کا مقصود ذہن کو فکری خطاء سے محفوظ ہونا ہے اور کلی کے خارج میں موجود و معدوم ہونے کی بحث مقصود فن سے خارج ہے۔

أقول اذا قلنا للحيوان مثلاً كذا فهناك امور ثلاثة الحيوان من حيث هو هو ومفهوم الكلي من غير اشتراك الى مادّة من المواد والحيوان الكلي وهو المجموع المركب منها أي من الحيوان الكلي

والتغایر بین لفظ المفہومات ظاہر فأنه لو كان المفہوم من أحد لهما عين المفہوم من الآخر لزم من تعقل أحدهما تعقل الآخر وليس كذلك فإن مفہوم الكلی مالا یستعذ عن تصور عن وقوع الشریکۃ فیہ و مفہوم الحيوان الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة و من البين جواز تعقل أحد لهما مع الذہول عن الآخر فالأول یسمى کلیاً طبعیاً لانه طبعیہ من الطبائع و لانه موجود فی الطبیعیۃ اى فی الخارج والثانی کلیاً منطقیاً لانه المنطقی انما یبحث عنه و ما قال ان الكلی المنطقی کونه کلیاً فیہ مساهلۃ اذ الکلیۃ انما هی مبدلۃ والثالث کلیاً عقلياً لعدم تحققہ الا فی العقل

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ جب ہم مثلاً الحيوان کلی کہیں تو یہاں تین امور ہوں گے ایک حیوان من حیث تصور اور دوسرا کلی کا مفہوم بغیر اشارہ کسی مادہ کی طرف مواد میں سے اور تیسرا الحيوان الکلی اور وہ مجموعہ مرکب ہے ان دونوں یعنی الحيوان اور الکلی سے اور ان مفہومات کے درمیان مغایر ہونا ظاہر ہے کیونکہ اگر ان میں سے ایک کا مفہوم بعینہ دوسرے کا مفہوم ہو تو ایک کے تعقل سے دوسرے کا تعقل لازم آئے گا حالانکہ ایسا نہیں اس لئے کہ کلی کا مفہوم یہ ہے کہ اس کا نفس تصور وقوع شرکت سے مانع نہ ہو اور حیوان کا مفہوم جسم نامی۔ حساس۔ متحرک بالارادہ ہے اور ان دونوں میں سے ایک کا تعقل دوسرے سے ذہول ہونے کے ساتھ ایک کھلی ہوئی بات ہے تو اول کو کلی طبعی کہا جاتا ہے کیونکہ وہ ایک حقیقت ہے حقائق میں سے اس لئے کہ وہ خارج میں موجود ہے۔ اور دوم کو کلی منطقی کہا جاتا ہے کیونکہ منطقی اس سے بحث کرنا ہے اور مصنف نے جو یہ کہا کہ کلی منطقی اس کا کلی ہونا ہے اس میں مساہلت ہے اس لئے کہ کلی ہونا اس کا مبدلہ ہے اول سوم کو کلی عقلی کہا جاتا ہے اس لئے کہ اس کا تحقق صرف عقل میں ہوتا ہے۔

تشریح: قولہ اذا قلنا: مصنف نے جو یہ عبارت بیان کی ہے "اذا قلنا للحيوان مثلاً بانہ کلی" شارح اس کو اختصاراً یوں بیان کرتے ہیں اذا قلنا للحيوان مثلاً کلی۔ اس میں الحيوان کے لام اور بانہ پورے کو حذف کر دیا گیا اس کی وجہ یہ ابہام ہے جو مصنف کی عبارت میں

واقع ہے کہ قول کا صلہ لام کو بیان کیا گیا ہے اور باکو بھی جب کہ دونوں سے الگ الگ معنی پیدا ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے قال۔ لہ بمعنی خطاب کرنا اور قال۔ یہ بمعنی حکم کرنا شارح نے اذا قلنا الحيوان مثلا کلمی سے اس امر پر تنبیہ کیا ہے کہ مصنف کا مقصود قول کو متعدی بالباء کرنا ہے گویا انہوں نے یہ کہا اذا قلنا بالان الحيوان کلمی ای حکماء اور حیوان بمعنی لاجل الحيوان ہے۔ بعض لوگوں نے عبارت مذکورہ کی توضیح اس طرح بیان کی ہے کہ للحيوان میں لام مقول لہ پر داخل نہیں جیسے قلت لزيد میں ہے بلکہ وہ بمعنی عن ہے چنانچہ قرآن کریم میں ہے وقالت اخري هم لا ولهم اي عن اولهم اور بانہ میں باء اس لئے ہے کہ قول بمعنی تکلم ہے۔

قولہ فہناک امور ثلاثۃ :- عدد کی تصریح چونکہ مقتضی حصر نہیں ہوتی ہے اس لئے اس سے یہ سوال پیدا نہیں ہوگا کہ یہاں صرف امور ثلاثہ ہی نہیں بلکہ ان کے علاوہ دوسرے امور بھی ہیں مثلاً نسبت نامہ خبریہ اور حکم وغیرہ۔ غالباً وجہ امور ثلاثہ کی تخصیص کی یہ ہے کہ اشتراک جو مقصود بالبیان ہے وہ ان ہی تینوں سے حاصل ہے۔

خلاصہ یہ کہ جب الحيوان کلمی کہا جائے تو اس سے تین صورتیں پیدا ہوتی ہیں۔ ایک حیوان من حیث ہو ہو جو معروض ہے کلمی کا اور دوسرا کلمی جو عارض ہے حیوان پر اور تیسرا حیوان اور کلمی عارض و معروض دونوں کا مجموعہ مرکب۔ اول کو کلمی طبعی اور دوم کو کلمی منطقی اور سوم کو کلمی عقلی کہا جائے گا۔

قولہ فانہ لوکان :- اس عبارت سے مذکورہ تینوں امور کے درمیان مغایرت کو بیان کیا گیا ہے کہ اگر ان کے درمیان مغایرت نہ ہو بلکہ عنیت ہو تو ان میں سے ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ممکن نہیں ہونا چاہیئے جبکہ حیوان کا تصور کلمی کے بغیر اور کلمی کا تصور حیوان کے بغیر واقع ہے جس سے معلوم ہوا کہ دونوں میں مغایرت اور جب ان دونوں میں مغایرت ہے تو ان کا مجموعہ بھی دونوں سے مغایر ہوگا کیونکہ ظاہر ہے جزء کلمی کا مغایر ہوتا ہے کیونکہ حیوان کا مفہوم جسم نامی۔ حساس متحرک بالارادہ ہے اور کلمی کا مفہوم وہ ہے جس کا نفس تصور وقوع شرکت سے مانع نہ ہو۔ ظاہر ہے دونوں میں مغایرت واقع ہے اس لئے کہ کلمی کا مفہوم حیوان کے مفہوم کا نہ عین

ہے اور نہ اس کا جزء بلکہ اس سے خارج ہے جو حیوان اور اس کے علاوہ دوسرے ان مفہومات پر محمول ہے جن کو عقل میں کلیت عارض ہوتی ہے جس طرح خارج میں ابیض ثوب پر محمول ہے کیونکہ ابیض کا مفہوم من حیث ہو ہو، مفہوم ثوب کا نہ عین ہے اور نہ اس کا جزء بلکہ اس سے خارج ہے اور ثوب وغیرہ پر محمول ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

قولہ لانه طبعیۃ:۔ پہلی قسم کلی طبعی ہے جو معروض ہے مفہوم کلی کا۔ اس کا نام طبعی اس لئے ہے کہ وہ مشتق ہے طبعیت سے اور طبعیت بمعنی خارج ہے اور معروض چونکہ خارج میں پایا جاتا ہے اس لئے اس کا نام طبعی یعنی خارجی رکھا جاتا ہے اور اس لئے بھی کہ طبعیت بمعنی حقیقت ہے اور معروض چونکہ اشیاء کی حقیقتوں کا جزء ہوتا ہے اس لئے اس کا نام طبعی یعنی حقیقت والی رکھا جاتا ہے اس قسم کو یہاں پہلے بیان کیا گیا جب کہ فن کی دوسری کتابوں میں پہلے کلی منطقی کو بیان کیا گیا ہے پھر کلی طبعی اور عقلی کو غالباً اس کی وجہ یہ کہ مصنف کے نزدیک کلی طبعی کا وجود چونکہ بالاتفاق خارج میں ہوتا ہے اور کلی منطقی و عقلی کے وجود میں اختلاف ہے اس لئے جس میں اتفاق ہے اس کو پہلے اور علیحدہ بیان کیا گیا اور جس میں اختلاف ہے اس کو بعد میں اما لاخران سے بیان کیا گیا۔

قولہ لان المنطقی:۔ دوسری قسم کلی منطقی ہے جو عارض ہے یعنی وہ مفہوم ہے جس کا فرض صدق کثیرین پر محال نہ ہو اس کا نام منطقی اس لئے ہے کہ مناطقہ کلی سے اسی مفہوم یعنی کلی میں حیث ہو ہو سے بحث کرتے ہیں اور اس کے لئے وہ احکام بیان کرتے ہیں جو اس کے تمام مصداق و معروض پر جاری ہوتے ہیں اور اس لئے بھی کہ وہ مسائل منطقہ کا موضوع ہوتا ہے قولہ وما قال:۔ یعنی مصنف نے جو کلی منطقی کی تفسیر میں کو نہ کلیاً فرمایا ہے اس میں مسابہت ہے اس لئے کہ کلی کا کلی ہونا درست نہیں کیونکہ کلی مشتق ہے اور کلی ہونا مبداً کلی ہے یعنی وہ اصل ہے جس سے مشتق ہوا ہے کیونکہ کلیت کی نسبت کلی کی طرف ایسی ہے جیسے ضاربیت کی نسبت ضارب کی طرف بخلاف وہ تفسیر جو شارح نے بیان کی ہے مالا یمنع نفس تصورہ الخ ظاہر ہے اس میں مسابہت نہیں۔ غالباً اس سے مصنف کا مقصود منشاء وصف کی طرف

اشارہ ہے کہ وہ غرض تسمیہ کی تفسیر ہے۔

قولہ بعد ممتحقہ :- تیسری قسم کلی عقلی ہے جو عارض و معروض کا مجموعہ ہے اس کا نام عقلی اس لئے ہے کہ اس کا وجود صرف عقل میں ہوتا ہے کیونکہ اس کا جز اول عارض مفہوم من حیث ہو عقلی ہے لہذا وہ خارج میں نہیں اور قاعدہ ہے انتفاء جز مستلزم ہے انتفاء کل کو تو جب کلی عقلی کا جز خارج میں نہیں تو کلی عقلی (جو کل ہے) وہ بھی خارج میں نہیں بلکہ عقل میں ہوگی۔ اس لئے اس کو عقلی کہا جاتا ہے۔

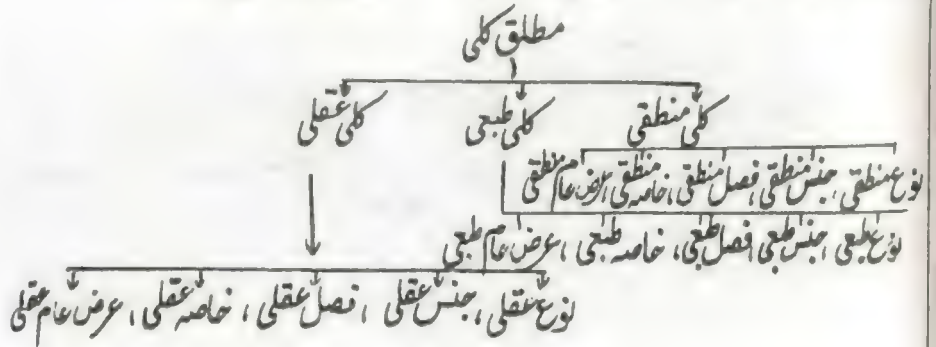
سوال کلی عقلی کا وجود جس طرح صرف عقل میں ہوتا ہے اسی طرح کلی منطقی کا وجود بھی صرف عقل میں ہوتا ہے اس لئے کہ کلی منطقی مفہوم کلی من حیث ہو ہو کا نام ہے لہذا کلی منطقی کو کلی عقلی چونکہ کلی منطقی کا قسم ہے اور قسم کا ایک دوسرے کا منبایہ ہونا ضروری ہے اس لئے دونوں کے لئے الگ الگ وجہ تسمیہ بیان کی گئی۔

وَأَمَّا قَالِ الْحَيَوَانَ مَثَلًا لِأَنَّ أَعْيَارَ هَذِهِ الْأُمُورِ الثَّلَاثَةِ لَا يَخْتَصُّ بِالْحَيَوَانَ وَلَا بِمَفْهُومِ الْكَلْبِ بَلْ يَتَنَاوَلُ سَائِرَ الْمَاهِيَاتِ وَمَفْهُومَاتِ الْكَلِّيَّاتِ حَتَّى إِذَا قُلْنَا الْإِنْسَانَ نَوْعٌ حَصَلَ عِنْدَنَا نَوْعٌ طَبْعِيٌّ وَنَوْعٌ مَنْطِقِيٌّ وَنَوْعٌ عَقْلِيٌّ وَكَذَلِكَ فِي الْجَنَسِ وَالْفَصْلِ وَغَيْرِهِمَا

ترجمہ :- اور الحيوان مثلاً اس لئے کہا ہے کہ ان امور ثلاثہ کا اعتبار نہ حيوان کے ساتھ خاص ہے اور نہ مفہوم کلی کے ساتھ بلکہ تمام مہیتوں اور مفہومات کلیہ کو شامل ہے یہاں تک کہ جب ہم الانسان نوع کہیں تو ہم کو نوع طبعی و نوع منطقی و نوع عقلی حاصل ہوگی اسی طرح جنس و فصل وغیرہ میں۔

تشریح :- قولہ وَأَمَّا قَالِ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مصنف نے متن میں حيوان کے ساتھ مثلاً کیوں بیان کیا گیا، جواب یہ کہ مذکورہ تینوں امور چونکہ نہ حيوان کے خاص ہے اور نہ مفہوم کلی کے ساتھ بلکہ تمام مہیتوں اور کلیات کے مفہوموں کو شامل ہے

چنانچہ جب الانسان نوع کہا جائے تو نوع طبعی حاصل ہو جائے گی اور نوع منطقی اور نوع عقلی بھی !
 اسی طرح الحيوان جنس اور الصالح خاصہ اور الماشی عرض عام کہا جائے تو کل پندرہ قسمیں ہو
 جائیں گی یعنی کلیات خمسہ کو مذکورہ تینوں کلیات کے ساتھ ضرب دینے سے پندرہ قسمیں نکلیں گی اور
 وہ یہ ہیں (۱) نوع منطقی (۲) جنس منطقی (۳) فصل منطقی (۴) خاصہ منطقی (۵) عرض عام منطقی (۶) نوع
 طبعی (۷) جنس طبعی (۸) فصل طبعی (۹) خاصہ طبعی (۱۰) عرض عام طبعی (۱۱) نوع عقلی (۱۲) جنس عقلی
 (۱۳) فصل عقلی (۱۴) خاصہ عقلی (۱۵) عرض عام عقلی ۔ لہذا نوع کا مفہوم جو کثیرین متفقین بالحقائق پرماہو
 کے جواب میں محمول ہو نوع منطقی ہے اور اس کا معروض جیسے انسان و فرس وغیرہ نوع طبعی ہے
 اور عارض و معروض کا مجموعہ جیسے الانسان نوع وغیرہ نوع عقلی ہے اور اسی طرح جنس کا مفہوم
 کہ جو کثیرین مختلفین بالحقائق پرماہو کے جواب میں محمول ہو جنس منطقی ہے اور اس کا معروض جیسے
 حیوان وغیرہ جنس طبعی ہے اور عارض و معروض کا مجموعہ جیسے الحيوان جنس وغیرہ جنس عقلی ہے
 و قس علیہ الاخر قد ترکتمہ خوف الطولہ ۔ نقشہ ذیل میں دیکھیے ۔



والکلی الطبعی موجود فی الخارج لان صفة الحيوان موجود والحيوان جزء من هذا الحيوان
 الموجود وجزء الموجود موجود فالحيوان موجود وهو الكلي الطبعی واما الكليات الاخرى ان
 الكلي المنطقی والكلي العقلی ففی وجودهما فی الخارج خلاف والنظر فی ذلك خارج عن
 الصنعة لانه من مسائل الحکمة الالهیة الباحثة عن احوال الموجود من حيث انه موجود

وهذا مشترك بينهما وبين الكلبي الطبيعي فلا وجه لا يرد له ههنا واحالهما على علم آخر

ترجمہ: — اور کلی طبعی خارج میں موجود ہے کیونکہ ہذا حیوان یعنی جزئی محسوس موجود ہے اور حیوان اس حیوان خاص کا جزو ہے اور موجود کا جزو موجود ہوتا ہے پس حیوان موجود ہے اور وہ کلی طبعی ہے اور لیکن غیر دونوں کلیاں یعنی کلی منطقی اور کلی عقلی تو ان دونوں کے وجود فی الخارج ہونے میں اختلاف ہے اول اس سے بحث کرنا فن سے خارج ہے کیونکہ وہ حکمت الہیہ کے مسائل سے ہے جو موجود من حیث انہ موجود کے احوال سے بحث کرتی ہے اور یہ وجہ مشترک ہے ان دونوں کے درمیان اور کلی طبعی کے درمیان۔ پس یہاں کوئی وجہ نہیں کلی طبعی سے بحث کرنے اور منطقی اور عقلی کو علم آخر پر محمول کرنے کی۔

تشریح: — قولہ والکلبي الطبيعي: کلی طبعی مثلاً حیوان من حیث ہو ہو خارج میں موجود ہے یا نہیں بلکہ خارج میں صرف اس کے افراد موجود ہیں۔ اس میں حکماء کا اختلاف ہے جمہور حکماء اول کے قائل ہیں اور محققین متاخرین دوم کے قائل ہیں ان ہی میں علامہ تفتازانی بھی ہیں اور شیخ ریس اور مقدم المحققین وغیرہ اسی دوسرے قول کی نائید میں ہیں۔ جمہور حکماء کے دو گروہ ہیں ایک گروہ کہنا ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود ہونے کے علاوہ محسوس بھی ہے دوسرے گروہ نے کہا کہ وہ خارج میں موجود تو ہے لیکن محسوس نہیں۔

کلی طبعی کو جو لوگ خارج میں موجود مانتے ہیں ان کی دلیل شرح میں آگے درج ہے۔ لیکن جو لوگ خارج میں موجود نہیں مانتے ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ خارج میں موجود ہے تو وہ اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہوگی اور ان کے افراد چونکہ صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہوتے ہیں اس لئے کلی بھی صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہوگی جو کہ باطل ہے نیز اس تقدیر پر ہر شے واحد کا متعدد مکانوں میں ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ جب کلی طبعی خارج میں موجود ہوگی تو اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہوگی اور اس کے افراد متعدد مکانوں میں پائے جاتے ہیں لہذا کلی طبعی کا متعدد مکانوں میں پایا جانا لازم آئے گا جو باطل ہے پس کلی طبعی ذہن میں موجود ہے خارج میں نہیں کیونکہ خارج

میں صرف اس کے افراد موجود ہوتے ہیں۔

شرح مطالع میں لکھا ہے کہ اگر کلی طبعی خارج میں موجود ہو تو وہ تین حال سے خالی نہیں
وہ یا نفس جزئیات خارج جیسہ ہے یا اس کا جزء ہے یا خارج۔ تینوں باطل ہیں اول اس لئے کہ اگر
وہ عین جزئیات ہو تو لازم آئے گا کہ کل جزئیات باہم خارج میں ایک ہو جائیں کیونکہ جو جزئی فرض کیا جائے
وہ عین طبیعت کلیہ ہوگی اور دوسری جزئی بھی عین طبیعت ہے اور عین کا عین، عین ہوتا ہے تو جو جزئی
فرض کیا جائے وہ دوسری جزئی کا عین ہوگی حالانکہ وہ بلاشبہ باطل ہے۔ دوسری صورت اس لئے
باطل ہے کہ جب وہ خارج میں ان جزئیات کا جزء ہوگی تو اس کا وجود کل پر مقدم ہوگا کیونکہ احبہ
خارج جیسہ کے وجود کل پر مقدم ہونا ضروری ہے اور جب اس کا وجود مقدم ہو تو وجود کل کا
مغایر ہوگا پس کلی کا محل کسی جزئی پر صحیح نہ ہوگا اور تیسری صورت تو بین الاستحالة ہے۔

قولہ لان هذا الحيوان :- جمہور حکماء جو کلی طبعی کو خارج میں موجود ماننے ہیں ان کی
دلیل یہ ہے کہ حیوان، ہذا الحيوان موجود کا جزء ہے اور موجود کا جزء موجود ہوتا ہے۔ پس
الحيوان جو کلی طبعی ہے وہ بھی موجود ہوگا بالفاظ دیگر یوں کہا جائے کہ کلی طبعی وجود خارجی کا جزء ہے
جیسے جسم اور انبیا وغیرہ اشخاص کا جزء ہے اور اشخاص خارج میں موجود ہیں اور خارج کا جزء
خارجی ہوتا ہے ورنہ کل یعنی اشخاص کا خارج میں منتفی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ انعدام جز
مستلزم ہے انعدام کل کو لہذا کلی طبعی جب وجود خارجی کا جزء ہے تو وہ خارج میں موجود
ہوگی۔ لیکن دلیل اس امر کے اثبات پر موقوف ہے کہ ماہیت کلیہ موجودات خارج جیسہ کا جزء ہے
جب کہ اس کا موجودات خارج جیسہ کا جزء ہونا امر یقینی نہیں کیونکہ جانتے ہیں کہ کلی طبعی، جزئی سے
منتزع ہو۔ اور جزئی چونکہ ذہن میں پائی جاتی ہے اس لئے کلی طبعی بھی ذہن میں پائی جائے گی۔

قولہ واما الکلیان الاخران :- کلی طبعی کے موجود فی الخارج ہونے میں جمہور حکماء کا اتفاق
ہے لیکن کلی منطقی و کلی عقلی کے موجود فی الخارج ہونے میں اختلاف ہے۔ کلی منطقی و کلی عقلی
کو وہ ذہن میں موجود ماننے ہیں کلی منطقی کو اس لئے کہ اس کا ظرف عروض صرف ذہن ہوتا
ہے خارج نہیں۔ کیونکہ شئی پہلے ذہن میں حاصل ہوتی ہے پھر اس کو مفہوم کلی و جس کا نام

منطقی ہے) عارض ہوتا ہے چنانچہ انسان پہلے ذہن میں حاصل ہوتا ہے پھر اس کو کلیت عارض ہوتی ہے لہذا کلیت شئی اول کے بعد عارض ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کو معقول ثانی بھی کہا جاتا ہے اور کلی عقلی کو خارج میں اس لئے موجود نہیں مانتے کہ وہ عارض و معقول کے مجموعہ کو کہا جاتا ہے اور عارض مفہوم کلی ہوتا ہے اور مفہوم کلی کو کلی منطقی کہا جاتا ہے جیسا کہ گذرا اور کلی منطقی خارج میں نہیں بلکہ ذہن میں پائی جاتی ہے تو جب کلی عقلی کا ایک جزء خارج میں موجود نہیں اور چونکہ جزء کا انتفاء کل کے انتفاء کو مستلزم ہوتا ہے اس لئے کلی عقلی بھی خارج میں موجود نہ ہوگی۔

قولہ والنظر فی ذلک:۔ یعنی کلی منطقی اور کلی عقلی کے بارے میں بحث کرنا کہ وہ درو خارج میں موجود ہیں یا نہیں حکمت الہیہ کے مسائل سے ہے کہ اس میں موجود من حیث موجود کے احوال سے بحث ہوتی ہے وہ من منطق سے خارج ہے۔

قولہ لہذا مشترک:۔ یہ سوال سے گذشتہ عبارت والنظر فی ذلک الخ پر کہ وہ دلیل کلی طبعی میں بھی جاری ہوگی لہذا کلی طبعی کے وجود و عدم فی الخارج سے منطق میں بحث کرنا اور کلی منطقی و عقلی کو حکمت الہیہ کے حوالہ کرنا حکم اور ترجیح بلامرجح ہے۔ جواب اس کا یہ دیا جاسکتا ہے کہ کلی طبعی سے منطق میں دو وجہ سے بحث کی جاتی ہے ایک یہ کہ کلی طبعی کے وجود کی بحث میں طول نہیں بلکہ اس کے لئے ادنیٰ اشارہ کافی ہے پس اختصار باعث ترجیح ہوا۔ دوسری وجہ یہ کہ قواعد کی وضاحت کے لئے جو مثالیں بیان کی جاتی ہیں ان میں کلی طبعی کا وجود زیادہ نفع بخش ہے چنانچہ منطق کا قاعدہ ہے کہ کلی کبھی اپنی جزئیات کی ماہیت میں داخل ہوتی ہے اور اس کی مثال حیوان بیان کی جاتی ہے۔ تو اگر کلی طبعی کے وجود کا علم نہ ہو تو چونکہ جزئیات موجود نہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ موجود کا جزء بھی موجود ہوتا ہے اور غیر موجود موجود کا جزء نہیں تو حیوان کا جزئیات موجودہ کی ماہیت کا جزء ہونا معلوم نہ ہوگا۔

قَالَ الثَّالِثُ الْكَلِيَّاتُ مُتَسَاوِيَانِ اِنْ صَدَقَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلٰى كُلِّ مَا يَصُدَّقُ عَلَيْهِ الْاُخَرُ

الانسان والناطق وبينهما عمومٌ ومُطلقاً ان صدقَ اَحدُهُما على كُلِّ ما يصدقُ
عليه الآخرُ من غيرِ عكسٍ كالحيوانِ والانسانِ وبينهما عمومٌ ومُخصوصٌ من وجاء ان صدقَ
كُلُّ منهما على بعضِ ما يصدقُ عليه الآخرُ فقط كالحيوانِ والابيضِ ومتباينان ان لم
يصدقَ شئٌ منهما على شئٍ، مما يصدقُ عليه الآخرُ كالانسانِ والقرصِ

ترجمہ: — مصنف نے کہا کہ بحث سوم یہ ہے کہ دو کلیاں متساوی ہوں گی اگر ان میں سے
ہر ایک پر صادق ہو جیسے انسان و ناطق اور ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق ہوگا اگر ان
میں سے ایک دوسرے کے ہر ایک پر صادق ہو عکس کے بغیر جیسے حیوان و ابيض اور متباينان ہونگی
اگر ان دونوں میں سے کوئی دوسری کے کسی پر صادق نہ ہو جیسے انسان و قرص۔

تشریح: — لیجانیہ الثالث: — آگے چونکہ جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان اور نوع
حقیقی و نوع اضافی کے درمیان نسبتوں اور نوع اضافی کے مرتبوں کو بیان کیا جائے گا اس لئے
نسبت کے معنی اور اس کی قسموں کو بیان کیا جانا ہے کہ نسبت دو چیزوں کے درمیان ربط و تعلق
کو کہا جاتا ہے۔ اس کی چار قسمیں ہیں (۱) تساوی (۲) تباین (۳) عموم و خصوص مطلق (۴) عموم
و خصوص من وجہ اور وہ نسبت و تعلق چونکہ کبھی بحسب صدق ہوتا ہے اور کبھی بحسب تحقق (۱) صرف
مفردات میں ہوتا ہے کیونکہ ان کے اندر تحقق متصور نہیں ہوتا ہے۔ اور دوم صرف تضایا میں ہوتا ہے
کیونکہ ان کے اندر صدق متصور نہیں ہوتا ہے کما فی شرح السلم للامین و فی شرح مرقاة للعلاۃ عبد الحق الحیزر
آبادی اس لئے نسبت کی کل اٹھ قسمیں ہو جائیں گی چار بحسب صدق اور چار بحسب تحقق اور وہ یہ
ہیں (۱) تساوی فی الصدق (۲) تباین فی الصدق (۳) عموم و خصوص مطلق فی الصدق (۴) عموم و خصوص من
وجہ فی الصدق (۵) تساوی فی التحقق (۶) تباین فی التحقق (۷) عموم و خصوص مطلق فی التحقق (۸) عموم
و خصوص من وجہ فی التحقق۔ تفصیلات آگے درج ہیں۔

بیانہ متساویان: — متساویان یعنی تساوی والی۔ تساوی کی جیسا کہ گذرا دو قسمیں ہیں
تساوی فی الصدق۔ تساوی فی التحقق۔ تساوی فی الصدق ان دو کلیوں کے درمیان نسبت کو کہا جاتا

ہے کہ جن میں سے ہر ایک دوسری کھلی کے تمام افراد پر صادق آئے جیسے انسان و مطلق کے درمیان تساوی فی الصداق ہے اور تساوی فی التحقق ان دو کلیوں کے درمیان کی نسبت کو کہا جاتا ہے کہ جن میں سے ہر ایک کھلی دوسری کھلی کے تمام افراد کے ساتھ متحقق یعنی پائی جائے جیسے طلوع شمس و وجود نہار کے درمیان تساوی فی التحقق ہے۔

واضح ہو کہ مساویان ان دو کلیوں کو کہا جاتا ہے اور تساوی ان دو کلیوں کے درمیان نسبت کو یعنی مساویان نسبت والے اور تساوی نسبت کو کہا جاتا ہے یہی حال متبانیان و تباین کے ہے۔ سوال مساویان و متبانیان یہاں نسبت والے کو بیان کیا گیا ہے جب کہ تساوی و تباین نسبت کو بیان کرنا چاہیئے کہ یہ مقام نسبت کے بیان کا ہے جس طرح عموم و خصوص مطلق و عموم و خصوص من وجہ نسبت کو بیان کیا گیا ہے۔ جواب الکلیان سے چونکہ صراحتہ نسبت والے کو بیان کیا گیا ہے اس لئے اس کے لئے مساویان و متبانیان نسبت والے کو بیان کیا گیا ہے اگرچہ ان سے نسبت یعنی تساوی و تباین مراد ہیں۔ لیکن الکلیان سے نسبت والے کو اس لئے بیان کیا گیا کہ ماقبل میں کلیوں کا ذکر ہے نسبت کا نہیں اس لئے صراحتہ کلیوں کو بیان کیا گیا اگرچہ اس سے مقصود نسبت ہے۔

بجائے عموم و خصوص مطلقاً: عموم و خصوص مطلق فی الصداق ان دو کلیوں کی نسبت کو کہا جاتا ہے کہ ان میں سے ایک کھلی دوسری کھلی کے ہر فرد پر صادق آئے لیکن دوسری کھلی اس کھلی کے ہر فرد پر صادق نہ آئے بلکہ صرف بعض فرد پر صادق آئے جیسے حیوان و انسان میں نسبت عموم و خصوص مطلق ہے اس لئے کہ حیوان، انسان کے ہر فرد پر صادق آتا ہے لیکن انسان حیوان کے ہر فرد پر نہیں بلکہ اس کے بعض فرد پر صادق آتا ہے اور ان دو کلیوں میں جو کھلی دوسری کھلی کے ہر فرد پر صادق آتی ہے اس کو عام مطلق اور دوسری کو خاص مطلق کہا جاتا ہے جیسے حیوان و انسان میں حیوان عام مطلق ہے اور انسان خاص مطلق۔ اور عموم و خصوص مطلق فی التحقق ان دو کلیوں کی نسبت کو کہا جاتا ہے کہ ایک کھلی دوسری کھلی کے ہر فرد کے ساتھ پائی جائے لیکن دوسری کھلی اس کھلی کے ہر فرد کے ساتھ نہ پائی جائے بلکہ صرف بعض فرد کے ساتھ پائی جائے جیسے مطابقت و تضمن کے درمیان عموم و خصوص مطلق فی التحقق ہے۔

بیشاںہ عموم و خصوص من وجہ :- عموم و خصوص من وجہ فی الصدق ان دو کلیوں کی نسبت کو کہا جاتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے صرف بعض فرد پر صادق آئے جیسے عالم و مافظ میں اور عموم و خصوص من وجہ فی التحقق ان دو کلیوں کی نسبت کو کہا جاتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے صرف بعض ہی فرد کے ساتھ پائی جائے جیسے تضمن والتزام کے درمیان عموم و خصوص من وجہ فی التحقق ہے ۔

بیشاںہ متباینان ان :- متباینان یعنی تباین والی ۔ تباین کی جیسا کہ گذر ادا و قسمیں ہیں تباین فی الصدق ۔ تباین فی التحقق ۔ تباین فی الصدق ان دو کلیوں کی نسبت کو کہا جاتا ہے کہ کوئی کلی کسی کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے جیسے انسان و فرس میں تباین فی الصدق ہے اور تباین فی التحقق ان دو کلیوں کی نسبت کو کہا جاتا ہے کہ کوئی کلی کسی کلی کے کسی فرد کے ساتھ نہ پائی جائے جیسے طلوع و غروب اور وجود لیل کے درمیان تباین فی التحقق ہے ۔

أَقُولُ النَّسَبُ بَيْنَ الْكَلِمَيْنِ مُنْصَرِفٌ فِي أَرْبَعَةِ التَّسَاوِي وَالْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ الْمَطْلُوقِ وَالْخُصُوصِ مِنْ وَجْهِهِ وَالتَّبَايُنُ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْكَلِمَاتِ إِذَا نُسِبَتْ إِلَى كَلِمَةٍ أُخْرَى فَمَا أَتَى بِصَدَقٍ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ أَوْ لَمْ يَصِدْقَ فَإِنَّ لَمْ يَصِدْقَ عَلَى شَيْءٍ أَصْلًا فَهُمَا مُتَبَايِنَانِ كَالْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ فَإِنَّهُ لَا يَصِدْقُ الْإِنْسَانُ عَلَى شَيْءٍ مِنْ أَفْرَادِ الْفَرَسِ وَبِالْعَكْسِ وَإِنْ صَدَقَ عَلَى شَيْءٍ فَلَا يَخْلُو أَنَّ يَصِدْقُ كُلُّ مُنْهَمَا عَلَى كُلِّ مَا يَصِدْقُ عَلَيْهِ الْآخَرُ وَلَا يَصِدْقُ فَإِنْ صَدَقَ فَهُمَا مُتَسَاوِيَانِ كَالْإِنْسَانِ وَالنَّاطِقِ فَإِنَّ كُلَّ مَا يَصِدْقُ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ يَصِدْقُ عَلَيْهِ النَّاطِقُ وَبِالْعَكْسِ وَإِنْ لَمْ يَصِدْقَ فَإِنَّهُمَا يَصِدْقُ أَحَدُهُمَا عَلَى كُلِّ مَا يَصِدْقُ عَلَيْهِ الْآخَرُ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ أَوْ لَا يَصِدْقُ فَإِنَّ صَدَقَ كَانَ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مُطْلَقًا وَالصَّادِقُ عَلَى كُلِّ مَا يَصِدْقُ عَلَيْهِ الْآخَرُ أَعْمٌ مُطْلَقًا وَالْآخَرُ أَخْصَى مُطْلَقًا كَالْإِنْسَانِ وَالْحَيَوَانَ فَإِنَّ كُلَّ الْإِنْسَانِ حَيَوَانٌ وَلَيْسَ كُلُّ حَيَوَانٍ إِنْسَانًا وَإِنْ لَمْ يَصِدْقَ كَانَ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مِنْ وَجْهِهِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَعْمٌ مِنَ الْآخَرِ مِنْ وَجْهِهِ أَخْصَى مِنْ وَجْهِهِ

ترجمہ :- — میں کہتا ہوں کہ دو کلیوں میں نسبتیں چار میں منحصر ہیں یعنی تساوی و عموم و خصوص مطلق و عموم و خصوص من وجہ اور تباین میں اس لئے کہ ایک کلی کو جب دوسری کلی کی طرف منسوب کیا جائے تو وہ دونوں یا تو شئی واحد پر صادق ہوں گی یا صادق نہ ہوں گی پس اگر وہ دونوں شئی واحد پر بالکل صادق نہ ہوں تو وہ دونوں متباین ہیں جیسے انسان و فرس کہ انسان، فرس کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا ہے۔ اور فرس، انسان کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا ہے اور اگر وہ دونوں کلیاں کسی شئی پر صادق ہوں تو دو حال سے خالی نہیں آیا وہ ان میں سے ہر ایک دوسری کے ہر ایک پر صادق ہے یا نہیں اگر دونوں صادق ہیں تو وہ دونوں متساویاں ہیں جیسے انسان و ناطق کہ جس پر انسان صادق آتا ہے اس پر ناطق بھی صادق آتا ہے اسی طرح اس کا عکس ہے اور اگر صادق نہ ہو تو وہ آیا ان میں سے ایک اس پر صادق ہے جس پر دوسری صادق ہے۔ بغیر عکس کے یا صادق نہیں تو اگر صادق ہے تو ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق ہوگا اور جو ہر کوئی اس پر صادق ہو جس پر دوسری صادق ہے وہ اعم مطلق ہوگی اور دوسری اخص مطلق جیسے انسان و حیوان کہ ہر انسان حیوان ہے لیکن ہر حیوان، انسان نہیں اور اگر صادق نہ ہو تو ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ ہوگا اور ان میں سے ہر ایک دوسری سے اعم من وجہ اور اخص من وجہ ہوگی۔

تشریح :- — قولہ النسب بلین :- نسب جمع ہے نسبت کی اور جمع چونکہ حکم میں واحد مؤنث کے ہوتی ہے اس لئے اس کی خبر منحصرۃ واحد مؤنث بیان کی گئی اور فی الرتبة التساوی الخ متعلق ہے منحصر کے ساتھ یعنی دو کلیوں کے درمیان نسبتیں چار قسموں میں منحصر ہیں۔ تساوی و عموم و خصوص مطلق و تباین۔

قولہ ذلک لان :- یہ دلیل ہے اس دعویٰ کی کہ نسبتیں چار ہی قسموں پر منحصر ہیں۔ خلاصہ دلیل کا یہ کہ دو کلیوں میں سے ایک کو اگر دوسری کلی کی طرف منسوب کیا جائے تو دو حال سے خالی نہیں آیا دونوں شئی واحد پر صادق ہیں یا نہیں اگر وہ دونوں بالکل ہی صادق نہیں تو ان دونوں کلیوں کو متباین کہا جائے گا۔ اور درمیان کی نسبت کو تباین جیسے انسان و گھوڑا میں کوئی بھی کسی پر صادق نہیں آتا ہے کہ انسان نہ گھوڑا کے کسی فرد پر صادق آتا ہے اور نہ گھوڑا انسان کے کسی فرد پر صادق

آتا ہے اور اگر وہ دونوں کسی شے پر صادق ہوں تو دو حال سے خالی نہیں آیا کسی جانب سے بھی
صدق کلی نہیں یا کسی جانب سے صدق کلی ہے اگر دونوں جانب سے صدق کلی ہے تو ان دو کلیوں کا نام
مساویان ہے اور درمیان کی نسبت کا نام تساوی ہے۔ جیسے انسان و ناطق میں سے ہر ایک دوسرے
کے فرد پر صادق آتا ہے اور اگر ایک جانب سے صدق کلی ہے تو ان دونوں کلیوں کا نام عام و خاص مطلق
ہے اور درمیان کی نسبت کا نام عموم و خصوص مطلق ہے چنانچہ حیوان و انسان میں حیوان کا صدق
انسان کے ہر فرد پر ہے لیکن انسان کا صدق حیوان کے ہر فرد پر نہیں بلکہ بعض پر ہے
اور اگر کسی جانب سے بھی صدق کلی نہیں تو ان دونوں کلیوں کا نام عام و خاص من وجہ اور درمیان
کی نسبت کا نام عموم و خصوص من وجہ ہے چنانچہ حیوان و امیض میں کہ گولا پر حیوان بھی صادق
آتا ہے اور امیض بھی لیکن ہاتھی پر حیوان صادق آتا ہے امیض نہیں اور ہاتھی کے دانت پر امیض
صادق آتا ہے حیوان نہیں۔

قول ثلث فہما مساویان:۔ مساویان ماخوذ ہے سواء بمعنی برابری سے اور وہ دونوں کلیاں
جو تک صدق میں برابر ہیں کہ جن افراد پر ایک کلی صادق آتی ہے ان ہی افراد پر دوسری کلی بھی صادق آتی
ہے اس لئے ان کو مساویان کہا جاتا ہے اور درمیان کی نسبت کو تساوی۔ سوال نامہ اور مستیظ دونوں
کلی تساوی میں لیکن ان کے جابین میں صدق کلی نہیں ہوتا کیونکہ نام اگر حالت نوم میں ہو تو مستیظ نہیں
ہو سکتا۔ جواب مساویان میں ضروری ہے ہر ایک کلی کا صدق دوسری کلی کے تمام افراد پر ہو لیکن اس سے
یلازم نہیں آتا ہے کہ دونوں کلی ایک زمانہ میں صادق آئے لہذا نام جس زمانہ میں صادق ہے اگر اس
زمانہ میں مستیظ صادق نہیں آتا لیکن دوسرے زمانہ میں جب بیدار ہو تو بلاشبہ اس پر مستیظ صادق
آتا ہے۔

قول ثلث عموم و خصوص مطلقاً:۔ یعنی جن دو کلیوں کے درمیان صرف ایک جانب سے
صدق کلی ہو یعنی ایک کلی دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آئے اور دوسری کلی پہلی کلی کے ہر فرد پر صادق
نہ آئے بلکہ بعض افراد پر صادق آئے ایسی دو کلیوں کو اعم و اخص مطلق کہا جاتا ہے۔ وجہ تسمیہ یہ ہے
کہ جب عموم و خصوص کا لفظ بلا قید بولا جائے تو ذہن کا تبادر اس سے مطلق عام یا مطلق خاص کی طرف

ہوتا ہے اس لئے اس نسبت کو عموم و خصوص مطلق کہا جاتا ہے پس جس کلمی کی طرف سے صدق کلمی ہو اس کو اعم کہا جاتا ہے اور اس کے مقابل کو اخص کہا جاتا ہے چنانچہ مثال مذکور میں حیوان اعم ہے اور انسان اخص اور اعم و اخص کو کبھی عام و خاص بھی کہا جاتا ہے البتہ اعم و اخص میں بہ لحاظ غیر عموم و خصوص متصور ہوتا ہے عام و خاص میں نہیں کہ پہلا دونوں اسم تفضیل ہیں جس میں بہ لحاظ غیر عموم کی زیادتی متصور ہوتی ہے۔

قولہ عموم و خصوص من وجه:۔ تقریر سابق سے اس کی وجہ تسمیہ ظاہر ہے کیونکہ اس میں کسی جانب سے بھی صدق کلمی نہیں ہوتی بلکہ دونوں جانب سے صرف صدق جزئی ہوتا ہے تو جو کلمی دوسری کلمی کے افراد پر جزئی طور پر صادق ہو تو صادق ہونے والی کلمی اخص ہوگی جس پر صادق ہو وہ اعم ہوگا کہ وہ اس کلمی کے افراد پر بھی صادق آتی ہے اور دوسری کلمی کے افراد پر بھی اسی طرح اس کا برعکس! اسی وجہ سے ان دونوں کلمیوں کو ایک اعتبار سے اخص اور دوسرے اعتبار سے اعم ہونے کی وجہ سے اعم و اخص من وجہ کہا جاتا ہے اور درمیان کی نسبت کو عموم و خصوص من وجہ کہا جاتا ہے۔

فَانْتَبِهْ لِمَا قَدْ بَاعْتَرَفَ عَلَيْهِ شَيْءٌ وَلَمْ يَصْدُقْ أَحَدُهُمَا عَلَى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْآخَرُ كَانَ هَذَا ثَلَاثُ مَوَاقِعَ أَحَدُهُمَا يَجْتَمِعَانِ فِيهِمَا عَلَى الصِّدْقِ وَالثَّانِيَةُ مَا يَصْدُقُ فِيهَا هَذَا دُونَ ذَاكَ وَالثَّلَاثَةُ مَا يَصْدُقُ فِيهَا ذَاكَ دُونَ هَذَا كَالْحَيَوَانَ وَالْأَبْيَضِ قَدْ قَامَ هُمَا يَصْدُقَانِ مَعَ عَلَى الْحَيَوَانَ الْأَبْيَضِ وَ يَصْدُقُ الْحَيَوَانُ بَدُونِ الْأَبْيَضِ عَلَى الْحَيَوَانَ الْأَسْوَدَ وَبِالْعَكْسِ فِي الْمَادَّةِ الْأَبْيَضِ فَيَكُونُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا شَامِلًا لِلْآخَرِ وَغَيْرُهُ فَالْحَيَوَانُ شَامِلٌ لِلْأَبْيَضِ وَغَيْرُ الْأَبْيَضِ وَالْأَبْيَضُ شَامِلٌ لِلْحَيَوَانَ وَغَيْرِ الْحَيَوَانَ فَبِاعْتِبَارِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا شَامِلٌ لِلْآخَرِ يَكُونُ أَعْمُ مِنْهُ وَبِاعْتِبَارِ أَنَّ مَشْمُولٌ لِّهُ يَكُونُ أَخْصَصُ مِنْهُ

ترجمہ: — کیونکہ جب وہ دونوں کلمیاں ایک شے پر صادق ہوں اور ان میں سے کوئی ایک

دوسری کے ہر ایک پر صادق نہ آئے تو یہاں میں ہوتیں ہونگی ایک وہ جس میں دونوں صدق پر جمع ہوں دوم وہ جس میں یہ صادق ہو نہ کہ وہ سوم وہ جس میں صادق ہو وہ نہ کہ یہ جیسے حیوان وابيض کہ وہ دونوں ایک ساتھ حیوان ابيض پر صادق ہیں اور حیوان صادق ہے ابيض کے بغیر حیوان اسود پر اور اس کا عکس ہے جماد ابيض میں۔ پس ان میں سے ہر ایک دوسری کو اور اس کے غیر کو شامل ہوگی چنانچہ حیوان شامل ہے جماد ابيض و غیر ابيض کو اور ابيض شامل ہے حیوان و غیر حیوان کو تو اس اعتبار سے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کو شامل ہے اعم ہوگی اور اس اعتبار سے کہ وہ دوسرے کے لئے مشمول ہے اخص ہوگی تشریح: قولہ فانہما لصادقا:۔ یہ دلیل ہے اس دعویٰ کی کہ اگر دونوں جانب سے کلی طور پر صادق نہ ہو یعنی ہر ایک کلی دوسری کلی کے مرف بعض فرد پر صادق آئے تو ان کے درمیان کی نسبت کو عموم و خصوص میں وجہ کہا جاتا ہے خلاصہ دلیل کا یہ ہے کہ جب دونوں کلی ایک شے پر صادق ہوں اور ان میں سے کوئی ایک دوسری کے ہر ایک پر صادق نہ ہو تو اس سے عطفاً تین احتمالات پیدا ہوتے ہیں ایک وہ جس میں دونوں صدق میں جمع ہوں دوم وہ جس میں یہ صادق ہو نہ کہ وہ یعنی جس فرد پر یہ کلی صادق ہو اس پر وہ کلی صادق نہ ہو سوم یہ کہ جس میں وہ صادق ہو نہ کہ یہ یعنی جس میں وہ کلی صادق ہو لیکن یہ صادق نہ ہو چنانچہ حیوان وابيض میں کہ بگولا پر دونوں صادق ہیں اور باقی بر مرف حیوان صادق ہے ابيض نہیں اور باقی دانت پر ابيض صادق ہے لیکن حیوان نہیں لہذا حیوان وابيض میں سے ہر ایک دوسرے کے اعتبار سے اعم و اخص ہوا۔

فمرجع التباين الى سالتين كليتين من الطرفين كقولنا لا شئ مما هو انسان فهو فرس ولا شئ مما هو فرس فهو انسان والتساوى الى موجبتين كليتين كقولنا كل ما هو انسان فهو ناطق وكل ما هو ناطق فهو انسان والعموم المطلق الى موجبة كلية من احد الطرفين وسالبة جزئية من الطرف الاخر كقولنا كل ما هو انسان فهو حيوان وليس بعض ما هو حيوان فهو انسان والعموم من وجه الى سالتين جزئيتين وموجبة جزئية كقولنا بعض ما هو حيوان هو ابيض وليس بعض ما هو حيوان هو ابيض وليس بعض ما هو ابيض هو حيوان

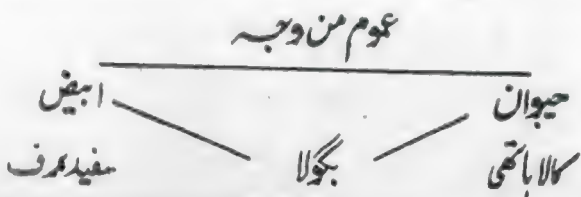
ترجمہ: — پس تباین کا مرجح طرفین سے دو سالبہ کلیہ کی طرف ہے جیسے ہمالا قول لاشئ مما ہو انسان
 فهو فرس او لاشئ مما ہو فرس فهو انسان اور تساوی کا مرجح دو موجبہ کلیہ کی طرف ہے جیسے کل ما
 هو انسان فهو ناطق اور کل ما ہو ناطق فهو انسان اور عموم مطلق کا مرجح ایک بجانب سے موجبہ کلیہ کی طرف
 ہے اور دوسری جانب سے سالبہ جزئیہ کی طرف ہے جیسے کل ما ہو انسان فهو حیوان اور لیس بعض ما ہو
 حیوان فهو انسان اور عموم من وجہ کا مرجح دو سالبہ جزئیہ اور ایک موجبہ جزئیہ کی طرف ہے جیسے
 بعض ما ہو حیوان ہو ابیض اور لیس بعض ما ہو ابیض ہو حیوان
 تشریح: — قولہ فہرجح التباين: مرجح مصدر مذمی بجوع کرنا ہے نہ کہ اسم مکان
 بمعنی مایرجع الیہ اس لئے کہ وہ متعدی بالی ہے اور متعدی بالی اسم مکان نہیں ہوتا کیونکہ اسم مکان
 بمنزلہ اسم جامد ہوتا ہے اور اسم جامد کسی شئی کے ذریعہ متعدی نہیں ہوتا۔

غلامہ یکہ متن میں چونکہ نسبت کی چاروں قسموں کی تعریفات گذر چکیں اس لئے اب
 انکی علامتوں کو بیان کیا جاتا ہے کہ تباین کی علامت کیمت و کیفیت کے اعتبار سے دو سالبہ کلیہ کی طرف
 رجوع کرنا ہے یعنی جس سے دو قضیہ سالبہ کلیہ پیدا ہوں وہ تباین ہے چنانچہ انسان و فرس سے
 ایک قضیہ سالبہ کلیہ لاشئ من الانسان بفرس اور دوسرا قضیہ سالبہ کلیہ لاشئ من الفرس بالانسان
 منعقد ہوتا ہے کیونکہ فرس کا انسان کے کسی فرد پر صادق نہ آنا ایک قضیہ سالبہ کلیہ ہوتا ہے اور انسان
 کا فرس کے کسی فرد پر صادق نہ آنا دوسرا قضیہ سالبہ کلیہ ہوتا ہے اور جہت کے اعتبار سے اس کی علامت
 دو دائرہ مطلقہ کا منعقد ہونا ہے اس لئے کہ تباین ہمیشہ عدم صدق کو مقتضی ہوتا ہے۔

قولہ والتساوی: اس کا عطف تباین پر ہے اصل عبارت یہ ہے مرجح التساوی الی موجبین
 کلیتین یعنی تساوی کی علامت کیمت و کیفیت کے اعتبار سے دو موجبہ کلیہ کی طرف رجوع کرنا ہے یعنی جس
 سے دو قضیہ موجبہ کلیہ پیدا ہوں وہ تساوی ہے چنانچہ انسان و ناطق سے ایک قضیہ موجبہ کلیہ
 کل انسان ناطق اور دوسرا قضیہ موجبہ کلیہ کل ناطق انسان منعقد ہوتا ہے یعنی تساوی دو کلیوں کا اس
 طرح ہونا ہے کہ ہر ایک کلی دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آئے اور یہ علامت کیمت و کیفیت کے اعتبار
 سے ہے لیکن جہت کے اعتبار سے دو مطلقہ عامہ کی طرف رجوع کرنا ہے اور اس علامت کو شمار

نے اس لئے بیان نہیں کیا کہ اس کا بیان جہت کے بیان پر موقوف ہے اور جہت کا بیان ابھی تک نہیں گذرا ہے۔

قول ششم والعموم مطلق :- اس کا عطف بھی تساوی پر ہے اصل عبارت یہ ہے مرجع العموم
الطلق الى موجبة کلیة من احد الطرفين وسالبة جزئية من الطرف الاخر یعنی عموم وخصوص مطلق کی علامت
کیت و کیفیت کے اعتبار سے ایک قضیہ موجبہ کلیہ کی طرف رجوع کرنا ہے۔ اور دوسرا قضیہ سالبہ
جزئیہ کی طرف رجوع کرنا ہے یعنی جس کا ایک ایسا قضیہ موجبہ کلیہ منعقد ہو کہ جس کا موضوع خاص اور محمول
عام ہو اور دوسرا ایسا قضیہ سالبہ جزئیہ منعقد ہو کہ جس کا موضوع عام اور محمول خاص ہو چنانچہ
انسان و حیوان سے ایک قضیہ موجبہ کلیہ کل انسان حیوان اور دوسرا قضیہ بعض حیوان لیس بالناس
منعقد ہوتا ہے کیونکہ حیوان کا انسان کے ہر فرد پر صادق آنا ایک قضیہ موجبہ کلیہ ہوتا ہے اور
انسان کا حیوان کے بعض فرد پر صادق نہ آنا اور بعض فرد پر صادق نہ آنا دوسرا قضیہ سالبہ جزئیہ ہوتا ہے
قول سابع والعموم من وجه :- اس کا عطف بھی تساوی پر ہے اصل عبارت یہ ہے مرجع
العموم والخصوص من وجه یعنی عموم وخصوص من وجہ کی علامت کیت و کیفیت کے اعتبار سے ایک
قضیہ موجبہ جزئیہ اور دوسرا قضیہ سالبہ جزئیہ کی طرف رجوع کرنا ہے یعنی جس سے ایک قضیہ موجبہ
جزئیہ اور دو قضیہ سالبہ جزئیہ منعقد ہوں چنانچہ حیوان و ابیض سے ایک قضیہ موجبہ جزئیہ
بعض حیوان ابیض (ہنگولا) اور دو قضیہ سالبہ جزئیہ بعض حیوان لیس بابیض (ہاتھی) اور
بعض الابیض لیس بحیوان (سفید برف) منعقد ہوتے ہیں کیونکہ ابیض کا حیوان کے بعض فرد پر صادق
آنا ایک قضیہ موجبہ جزئیہ ہوتا ہے اور ابیض کا حیوان کے بعض فرد پر صادق نہ آنا دوسرا قضیہ
سالبہ جزئیہ ہوتا ہے اور حیوان کا ابیض کے بعض فرد پر صادق نہ آنا تیسرا قضیہ سالبہ جزئیہ ہوتا ہے
جیسا کہ نقشہ ذیل میں ہے۔ جہت کے اعتبار سے اس کی علامت ایک قضیہ مطلقہ عامہ اور دو قضیہ
دائمہ مطلقہ منعقد ہوتے ہیں۔



وَأَلَمْ نَعْتَدِ النَّسَبَ بَيْنَ الْكَلِمَةِ دُونَ الْمَفْهُومَيْنِ لِأَنَّ الْمَفْهُومَيْنِ أَمَّا كَلِمَانِ أَفْجَزُ مَيَّانِ
أَوْ كَلِمَتَانِ وَجَزَيْ وَالنَّسَبُ الْأَرْبَعُ لَا يَتَحَقَّقُ فِي الْقِسْمَيْنِ الْخَيْرَيْنِ أَمَّا الْجَزَيَّانِ فَلَا نَهْمَا لَا يَكُونَانِ
الْمُبْتَائِنَيْنِ وَأَمَّا الْجَزَيَّ وَالْكَلِمَةُ فَلِأَنَّ الْجَزَيَّ إِنْ كَانَ جَزَيًّا لَدُنْكَ الْكَلِمَةُ يَكُونُ أَخَصُّ مِنْهُ
وَإِنْ لَمْ يَكُنْ جَزَيًّا لَمْ يَكُنْ مَبَايِنًا لَهُ

ترجمہ :- — اور نسبتوں کا اعتبار دو کلیوں میں کیا گیا نہ کہ دو مفہوموں میں کیونکہ دونوں
مفہوم آ یاد دونوں کلی ہوں گے یا جزئی یا ایک کلی ہوگا اور ایک جزئی اور چاروں نسبتیں ایتر دونوں
نسبتوں میں متحقق نہ ہوں گی لیکن دو جزئی میں اسلئے کہ وہ دونوں صرف متباین ہوتی ہیں۔ اور لیکن
جزئی و کلی میں اس لئے کہ وہ جزئی اگر اس کلی کے لئے جزئی ہو تو وہ اس سے اخص مطلق ہوگی اور اگر اس
کے لئے جزئی نہ ہو تو اس کیلئے مباین ہوگی۔

تشریح :- — قولہ وَأَلَمْ نَعْتَدِ :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ ان چاروں نسبتوں
کا اعتبار صرف دو کلیوں میں کیا گیا اور مطلق مفہوموں میں کیوں نہیں؟ جواب کا حاصل یہ کہ دو مفہوم
یا تو دونوں کلی ہوں گے یا دونوں جزئی یا ایک کلی اور ایک جزئی۔ ان میں سے صرف پہلی صورت
میں چاروں نسبتوں کا اعتبار ہو سکتا ہے۔ ایتر دونوں صورتوں میں نہیں لیکن دوسری صورت
یعنی دونوں کے جزئی ہونے میں اس لئے نہیں کہ دونوں ایک دوسرے کے متباین ہوں گے یا متحد
اگر دونوں متباین ہیں تو دونوں کے درمیان صرف تباین کی نسبت ہوگی اور اگر متحد ہیں تو
تین حال سے خالی نہیں آیا متحد باعتبار ذات و معنی ہیں۔ جیسے زید و زید میں یا متحد باعتبار معنی
جیسے انسان و بشر میں یا متحد باعتبار مصداق جیسے انسان و مطلق میں تو اگر متحد باعتبار مصداق ہیں
تو دونوں کے درمیان صرف تساوی کی نسبت ہوگی اور اگر متحد باعتبار معنی ہیں تو اس وقت
حقیقتہً دو نہیں بلکہ ایک ہوگا اسی طرح اگر متحد باعتبار ذات و معنی ہیں تو صرف ایک ہوگا اس
لئے کہ نسبت کے لئے تعدد ضروری ہے اور تعدد کیلئے متضاد ضروری ہوتا ہے اور اتحاد میں
متضاد نہیں اور ایتر صورت یعنی ایک جزئی اور ایک کلی کے درمیان اس لئے کہ جزئی آیا اس

کلی کا فرد ہے یا نہیں اگر فرد نہیں تو دونوں کے درمیان صرف تباہی کی نسبت ہوگا اور اگر فرد ہے تو کلی عام ہوگی اور تباہی خاص لہذا دونوں کے درمیان صرف عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی باقی دوسری نسبتیں نہ ہوں گی اس لئے تقسیم میں صرف کلیوں کا اعتبار کیا گیا مطلق مفہوموں کا نہیں۔

قال ونقيضها المتساويين متساويان والاصل قد اُحدُهما على بعض ما كذب عليه الآخر
فيصدق اُحدُ المتساويين على ما كذب عليه الآخر وهو محال ونقيضُ الأعم من شيء
مطلقاً اخص من نقيضِ الأخص مطلقاً يصدق نقيضُ الأخص على كل ما يصدق عليه نقيضُ
الأعم من غير عكس أما الأول فلأنه لو لا ذلك لصدق على الأخص على بعض ما يصدق
عليه نقيضُ الأخص وذلك مستلزم لصدق الأخص بدون الأعم وأنه محال ولما التزم
فلأنه لو لا ذلك لصدق نقيضُ الأعم على كل ما يصدق عليه نقيضُ الأخص وذلك
مستلزم لصدق الأخص على كل الأعم وهو محال والأعم من شيء من وجه ليس
ببين نقيضيهما فهو أصل لا يتحقق مثل هذه العموم وبين عين الأعم مطلقاً ونقيضُ
الأخص مع التباين الكلي بين نقيضِ الأعم مطلقاً وعينِ الأخص ونقيضُ التباينين
متباينان تبايناً جزئياً لأنهما إن لم يصدق قاً معاً أصلاً على الشيء لا وجود
ولا عدم كان بينهما تباين كلي وإن صدقاً قاً معاً كاللإنسان والافرس كان بينهما
تباين جزئي صريح وهو لا يصدق اُحدُ التباينين مع نقيضِ الآخر فقط فالتباين الجزئي
لا يترجم جزئياً

ترجمہ: — مصنف نے فرمایا کہ متساویین کی نقيض متساویین ہیں ورنہ صادق آئے گا ان
میں سے ایک بعض ان افراد پر جن پر دوسرا کاذب ہے پس صادق آئے گا متساویین میں سے
ایک اس پر جس پر دوسرا کاذب ہے اور وہ محال ہے اور اعم مطلق کی نقيض اخص مطلق ہے نقيض اخص
سے بوجہ صادق آنے نقيض اخص کے ہر اس فرد پر جس پر اعم کی نقيض صادق آئے اس کے عکس

کے بغیر لیکن اول تو اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو تو صادق آئے گا اخص کا عین ان بعض افراد پر جن پر اعم کی نفی صادق ہے اور یہ اعم کے بغیر اخص کے صادق کو مستلزم ہے اور وہ محال ہے لیکن دوم تو اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو تو اعم کی نفی تمام ان افراد پر صادق آئے گی جن پر اخص کی نفی صادق ہے اور یہ اعم کے کل افراد پر جو محال ہے اور اعم من وجہ کی نفیضوں کے درمیان عموم بالکل نہیں ہے بوجہ متحقق ہونے اس قسم کے عموم کے اعم مطلق کے عین اور اخص کی نفیض کے درمیان باوجودیکہ اعم مطلق اور عین اخص کی نفیض کے درمیان تباین کلی ہے اور متباینین کی نفیضیں متباینین ہوتی ہیں تباین جزئی اس لئے کہ اگر وہ دونوں ایک ساتھ ایک شے پر صادق نہ آئیں جیسے لا وجود و لا عدم تو ان کے درمیان تباین کلی ہوگا اور اگر وہ دونوں ایک ساتھ صادق آئیں جیسے لا انسان و لا فرس تو ان کے درمیان تباین جزئی ہوگا بوجہ ضروری ہونے احد التباینین کے صدق کے صرف نفیض آخر کے ساتھ پس تباین جزئی یقیناً لازم ہے۔

تشریح : — لجانہ و نفیضا التساوین :- یہ گویا جواب ہے اس سوال کا کہ یہ تو معلوم ہو گیا کہ دو عینوں کے درمیان نسبت کی چار قسمیں ہیں لیکن یہ معلوم نہ ہو سکا کہ ان کی نفیضوں کے درمیان یہ نسبتیں ہیں یا نہیں۔ جواب اس کا اس عبارت سے یہ دیا گیا کہ وہ چاروں نسبتیں نفیضوں میں بھی ہیں کیونکہ تساوی کی نفیض بھی تساوی ہوتی ہے اور عموم و خصوص مطلق کی نفیض عموم و خصوص مطلق ہوتی ہے لیکن اعم کی نفیض اخص اور اخص کی نفیض اعم ہوگی۔ اور تباین و عموم و خصوص من وجہ دونوں کی نفیض تباین جزئی ہوتی ہے تفصیلات آگے درج ہیں۔

واضح ہو کہ دو عینوں سے مراد وہ دو کلی ہیں جن کے مفہوم ابتداءً ملحوظ ہوں اور ان میں کسی کلی کی نفیض ہونے کا اعتبار نہ کیا گیا ہو خواہ دونوں مفہوم وجودی ہوں یا عدنی۔ وجودی جیسے انسان و فرس اور عدنی جیسے لا انسان و لا فرس لہذا وجودی کی نفیض لا انسان و لا فرس ہوگی اور عدنی کی نفیض انسان و فرس ہوگی کیونکہ نفیض سے مراد رفع شے ہے نہ کہ وہ جو مناطقہ کی اصطلاح ہے کہ تناقض دو قضیوں کا ایجاب و سلب میں اس طرح مختلف ہونا ہے کہ ہر ایک کا صدق دوسرے

کے کذب کو اور ہر ایک کا کذب دوسرے کے صادق کو مقتضی ہوا لہذا جن دو قضیوں میں تناقض ہو ان میں سے ہر ایک قضیہ کو دوسرے قضیہ کی نفیض کہلاتا ہے۔

بَلَّغْنَا تَبَانِيَا جَزِيًّا : تباین جزئی کہتے ہیں دو کلیوں میں سے ہر ایک کا دوسری کلی کے بغیر فی الجملہ صادق آنے کو اور فی الجملہ سے مراد عام ہے کہ کلیتہً ہو یا جزئیتہً یعنی دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے چنانچہ مومن و کافر میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا ہے اور جزئیتہً یعنی دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے بعض فرد پر صادق آئے اور بعض پر نہ آئے۔ چنانچہ انسان و بیض میں سے ہر ایک ہاتھی پر صادق نہیں آتا ہے اور گورے انسان پر صادق آتا ہے۔ لہذا دو کلیوں میں سے ہر ایک اگر دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے تو ان کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہوگی اور اگر ہر ایک کلی دوسری کلی کے بعض فرد پر صادق نہ آئے اور بعض پر آئے تو ان کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہوگی لہذا تباین جزئی کے دو فرد ہوئے ایک عموم من وجہ اور دوسرا تباین کلی۔

أَقُولُ لِمَا قَرَعُ مِنْ بَيَانِ النَّسَبِ الْأَرْبَعِ بَيْنَ الْعَيْنَيْنِ شَرْعًا فِي بَيَانِ النَّسَبِ بَيْنَ النَّقِضَيْنِ فَتَقِصُّهَا
الْمُتَّوَابِينَ مُتَّوَابِينَ أَيْ يُصَدَّقُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ نَقِضَيِ الْمَتَّوَابِينَ عَلَى كُلِّ مَا يُصَدَّقُ عَلَيْهِ
نَقِضُ الْآخِرِ وَالْأَوَّلُ الْكَذِبُ أَحَدُ النَّقِضَيْنِ عَلَى مَا صَدَّقَ عَلَيْهِ نَقِضُ الْآخِرِ لَكِنْ مَا يَكْذِبُ
عَلَيْهِ أَحَدُ النَّقِضَيْنِ يُصَدَّقُ عَلَيْهِ عَيْنُهُ وَالْأَوَّلُ الْكَذِبُ التَّقِصُّانِ فَيُصَدَّقُ عَلَى أَحَدِ
الْمُتَّوَابِينَ عَلَى بَعْضِ مَا يَصَدَّقُ عَلَيْهِ نَقِضُ الْآخِرِ وَهُوَ يَتْلِزِمُ مِمَّا صَدَّقَ أَحَدُ الْمَتَّوَابِينَ
بِدُونِ الْآخِرِ وَهَذَا خَلْفٌ مُتَّبَعٌ أَنْ يَصَدَّقَ كُلُّ الْإِنْسَانِ لَا نَاطِقٌ وَكُلُّ لَا نَاطِقٍ لَا
إِنْسَانٌ وَالْإِنْسَانُ لَكِنْ بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَيْسَ بِلَا نَاطِقٍ فَيَكُونُ بَعْضُ الْإِنْسَانِ نَاطِقًا وَبَعْضُ
الْإِنْسَانِ لَا نَاطِقٌ وَهُوَ مُحَالٌ

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ مصنف جب دو عینوں کے درمیان نسب الاربعہ کے بیان سے

فارغ ہو چکے تو اب نقیضوں کے درمیان نسبتوں کے بیان کو شروع کرنے لگے کہ متساویین کی نقیض متساویین ہوتی ہیں یعنی متساویین میں سے ہر ایک کی نقیض ان تمام افراد پر صادق آتی ہے جن پر دوسرے کی نقیض صادق آتی ہے ورنہ احد النقیضین بعض ان افراد پر صادق نہ ہوگی جن پر دوسرے کی نقیض صادق ہے لیکن جس پر احد النقیضین صادق نہ آئے تو اس پر اس کا عین صادق آئے گا ورنہ دونوں نقیضین کا ذب ہو جائیں گی پس احد المتساویین کا عین بعض ان افراد پر صادق آئے گا جن پر دوسرے کی نقیض صادق ہے اور یہ احد المتساویین کے صادق کو مستلزم ہے دوسری کے بغیر حالانکہ یہ مفروض کے خلاف ہے مثلاً کل الانسان لانا طق اور کل لانا طق لا انسان کا صادق ہونا ضروری ہے ورنہ البتہ بعض الانسان لیس بلانا طق ہوگا تو بعض الانسان لانا طق ہوگا اور بعض ناطق لا انسان ہوگا اور وہ محال ہے۔

تشریح: — قولہ لما فرغ: یعنی جب دو عینوں کے اندر نسبتوں کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب انکی نقیضوں کے درمیان نسبتوں کو بیان کیا جاتا ہے کہ متساویان کی نقیض بھی متساویان ہوتی ہے کیونکہ جس فرد پر بھی دو نقیضوں میں سے ایک صادق آئے اس پر دوسری نقیض ضرور صادق آئے گی اس لئے کہ اگر ایک نقیض دوسری نقیض کے بغیر صادق آئے تو دوسری نقیض کے عین کے ساتھ ضرور صادق آئے گی اور اگر عین کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا کیونکہ ارتفاع نقیضین کہتے ہیں ایسی دوشی کے ایک ساتھ مرتفع ہونے کو جو دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہوں تو اگر پہلی نقیض دوسری نقیض کے ساتھ صادق نہ آئے تو دوسری نقیض کے عین کے ساتھ رہے کہ اس کی نقیض ہے لہذا محالہ صادق آئے گی اور اگر عین کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو محال ہے اور جب ایک نقیض دوسری نقیض کے عین کے ساتھ صادق آئے۔ تو لانا طق دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے عین کے بغیر صادق آئے گا اور اگر عین کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا کیونکہ اجتماع نقیضین کہتے ہیں ایسی دوشی کے ایک ساتھ جمع ہونے کو جو دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہوں لہذا اگر پہلی نقیض دوسری نقیض کے عین کے ساتھ صادق آئے تو لانا طق دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے عین کے بغیر صادق آئے گا اور اگر عین رہے کہ نقیض کی نقیض ہے کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو محال ہے اور جب دوسری نقیض

کا عین پہلی نقیض کے عین کے بغیر صادق آئے تو لازم آئیگا کہ دونوں کے عین کے درمیان تساوی نہ ہو
کیونکہ تساوی کے لئے جانین سے تصادق ضروری ہے اور ایک کا دوسرے کے بغیر صادق آنے سے تصادق
منفوق ہو جاتا ہے حالانکہ دونوں عین کے درمیان تساوی فرض کی جا چکی ہے لہذا خلاف مفروض لازم آیا
قولہ مثلاً یجب :- مذکورہ بالا دلیل کو اس عبارت سے مثال کے ذریعہ سمجھایا جاتا ہے کہ

مثلاً انسان و ناطق کے درمیان تساوی کی نسبت ہے تو ان کی نقیض لا انسان و لا ناطق کے درمیان بھی
تساوی کی نسبت ہوگی اور جس فرد پر لا انسان صادق آئے گا اس پر لا ناطق بھی صادق آئے گا
انسان گھوڑا لا ناطق کیونکہ اگر لا انسان
صادق آئے اور لا ناطق صادق نہ آئے

آئے گا اور اگر ناطق بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضیں لازم آئیگا کیونکہ لا ناطق کی نقیض ناطق ہے لہذا
اگر لا ناطق کی طرح ناطق بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضیں لازم آئیگا۔ اور یہ محال ہے اور جب
ناطق، لا انسان کے ساتھ صادق آئے تو لا محالہ ناطق، انسان کے بغیر صادق آئے گا اور اگر انسان کے ساتھ بھی
صادق آئے تو اجتماع نقیضیں لازم آئیگا کیونکہ لا انسان کی نقیض انسان ہے تو اگر انسان بھی لا انسان کی طرح
ناطق کے ساتھ صادق آئے تو اجتماع نقیضیں لازم آئیگا اور وہ محال ہے اور جب ناطق، انسان کے بغیر صادق
آئے تو لازم آئیگا کہ دونوں کے درمیان تساوی نہ ہو کیونکہ تساوی کے لئے جانین سے تصادق سے
ضروری ہے اور جب تصادق نہیں تو تساوی بھی نہ ہوگی جب کہ دونوں کے درمیان تساوی فرض کی
جا چکی ہے۔ لہذا خلاف مفروض لازم آیا۔

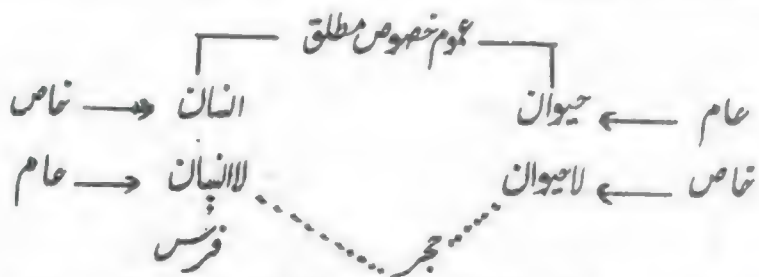
امام رازی کا یہ اعتراف ہے کہ تساوی کی نقیض تساوی نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ مفہومات
عامہ مثلاً لاشی و ممکن کے درمیان تساوی کی نسبت ہے لیکن ان کی نقیض لاشی و لا ممکن کے درمیان
تساوی کی نسبت نہیں کیونکہ لاشی و لا ممکن کے افراد ہی نہیں ہوتے کہ تصادق ہو سکے حالانکہ تساوی کے
لئے تصادق ضروری ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ مفہومات عامہ حکم مذکور تساوی کی نقیض تساوی ہوتی
ہے سے مستثنی ہیں ولہذا جو بہ آخر فی شرح مرقاة للعلامہ عبدالحق الخیر آبادی وغیرہ من مطولات الفن
سوال فن منطق کے قواعد عام ہوتے ہیں اور تخصیص و استثناء عموم کے منافی ہیں۔ جواب

مناطقہ بھی چونکہ بشر ہیں اس لئے وہ قواعد کی تعمیل اپنی طاقت بشری کے مطابق کرتے ہیں لہذا جب بعض مقام میں ان کی طاقت جواب دے دیتی ہے تو مجبور ہو کر تخصیص کرنے لگتے ہیں نیز قواعد کی تعمیل کسی فائدہ معتد بہا کے لئے ہوتی ہے اور مفہومات عامہ سے کوئی فائدہ معتد بہا حاصل نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے کہ علوم حکمیہ میں ایسا کوئی قضیہ نہیں دیکھا گیا ہے جس کے موضوع و محمول مفہومات عامہ سے ہوں اور منطق ان ہی علوم حکمیہ کے لئے الہوتی ہے۔

وَنَقِیْضُ الْأَعْمِ مِنْ شَيْءٍ مُّطْلَقًا أَخْصَصُ مِنْ نَقِیْضِ الْأَخْصِ مُطْلَقًا أَيْ یَصْدُقُ نَقِیْضُ الْأَخْصِ عَلَى كُلِّ مَا یَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِیْضُ الْأَعْمِ وَلَيْسَ كُلُّ مَا یَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِیْضُ الْأَخْصِ یَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِیْضُ الْأَعْمِ

ترجمہ: — اور شئی کے اعم مطلق کی نقیض اخص مطلق کی نقیض سے اخص ہے یعنی اخص کی نقیض ہر اس فرد پر صادق ہوگی جس پر اعم کی نقیض صادق ہو اور یہ نہیں کہ جس پر اخص کی نقیض صادق ہو اس پر اعم کی نقیض بھی صادق ہو۔

تشریح: — قولہ وَنَقِیْضُ الْأَعْمِ: یعنی عام و خاص مطلق کی نقیض عام و خاص مطلق ہے لیکن دونوں عین کے عکس کے ساتھ یعنی عام کی نقیض خاص اور خاص کی نقیض عام ہے چنانچہ حیوان و انسان میں حیوان عام ہے اور انسان خاص لیکن جب انکی نقیض لایحیوان و لاانسان لائی جائے تو لایحیوان خاص ہوگا اور لاانسان عام لہذا جس فرد پر لایحیوان صادق آئے گا اس پر لاانسان بھی صادق آئے گا لیکن جس فرد پر لاانسان صادق آئے گا اس پر لایحیوان کا صادق آنا ضروری نہیں اس لئے کہ حجر پر جس طرح لایحیوان صادق آتا ہے لاانسان بھی لیکن فرس پر لاانسان صادق ہے لایحیوان نہیں کیونکہ فرس، لایحیوان نہیں بلکہ حیوان ہے جیسا کہ نقشہ ذیل میں مذکور ہے



حاصل یہ کہ یہاں دو دعوے ہیں ایک یہ کہ جس فرد پر عام کی نفیض صادق آئے اس پر خاص کی نفیض کلیۃً صادق آئے گی دوسرا یہ کہ جس فرد پر خاص کی نفیض صادق آئے اس پر عام کی نفیض کلیۃً صادق نہ آئے گی یعنی عام کی نفیض کا صادق انا ضروری نہیں جیسا کہ آگے دونوں کی دلیلیں اٹھا کر اول اور اٹھا کر ثانی سے بیان کی جاتی ہیں۔

أَمَّا الْاَوَّلُ فَلَا يَنْبَغُ لَوْلَمْ يُصَدَّقْ نَقِيضُ الْاَخْصِ عَلَى كُلِّ مَا يُصَدَّقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْاَعْمِ لَصَدَّقَ عَيْنُ الْاَخْصِ عَلَى بَعْضٍ مَا صَدَّقَ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْاَعْمِ فَيُصَدَّقُ الْاَخْصُ بِدُونِ الْاَعْمِ وَهُوَ مُحَالٌ كَمَا نَقُولُ يُصَدَّقُ كُلُّ لَاحِيَوَانٍ لَا اِنْسَانٌ وَالْاِلَّا كَانَ لِبَعْضِ الْاَحْيَوَانِ الْاِنْسَانُ فَبَعْضُ الْاِنْسَانِ لَا حَيَوَانٌ هَذَا اخْلَفَ

ترجمہ: _____ لیکن اول اس لئے کہ اخص کی نفیض ہر اس پر صادق نہ ہو جس پر اعم کی نفیض صادق ہے تو اخص کا عین اس بعض پر صادق ہوگا جس پر اعم کی نفیض صادق ہے تو اخص، اعم کے بغیر صادق ہوگا اور یہ محال ہے چنانچہ آپ کہیں گے کہ للاحیوان لا انسان صادق ہے ورنہ بعض للاحیوان سے انسان ہوگا لہذا بعض انسان، للاحیوان ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے۔

تشریح: _____ قولہ اٹھا کر اول:۔ یہ دلیل ہے دعویٰ اول کی کہ جس فرد پر عام کی نفیض صادق آئے اس پر خاص کی نفیض کلیۃً صادق آئے گی کیونکہ اگر اس پر کلیۃً صادق نہ آئے تو اعم کی نفیض لامحالہ عین اخص کیساتھ صادق آئے گی کیونکہ اگر عین اخص کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو ارفاء نفیضین لازم آئے گا کیونکہ اخص کی نفیض عین اخص ہے لہذا اعم کی نفیض اگر عین اخص کے ساتھ بھی صادق نہ آئے جس طرح نفیض اخص

کے ساتھ صادق نہیں آتی ہے) تو نقیضین کا ارتفاع لازم آئے گا جو محال ہے اور جب اعم کی نقیض عین اخص کے ساتھ صادق آئے تو عین اخص لا محالہ عین اعم کے بغیر صادق آئے گا اس لئے کہ اگر عین اعم کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا کیونکہ اعم کی نقیض عین اعم ہے لہذا عین اخص اگر عین اعم کے ساتھ بھی صادق آئے۔ (جس طرح نقیض کے ساتھ صادق آتی ہے) تو نقیضین کا اجتماع لازم آئے گا جو محال ہے لہذا عین اخص، عین اعم کے بغیر صادق آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ اخص کا کوئی فرد بھی اعم کے بغیر صادق نہیں آتا ہے۔

قولہ کما نقول:۔ اس عبارت سے مذکورہ بالا دلیل کو مثال کے ذریعہ سمجھایا گیا ہے کہ مثلاً انسان و حیوان میں انسان اخص اور حیوان اعم ہے اور اعم کی نقیض یعنی لا حیوان اخص اور اخص کی نقیض لا انسان اعم ہے لہذا لا حیوان جس فرد پر صادق آئے گا اس پر لا انسان بھی صادق آئے گا اس لئے کہ اگر لا انسان صادق نہ آئے تو انسان لا حیوان کے ساتھ لا محالہ صادق آئے گا کیونکہ انسان بھی اگر صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا اس لئے کہ لا انسان کی نقیض انسان ہے لہذا لا حیوان اگر لا انسان کے ساتھ صادق نہ آئے تو انسان کے ساتھ لا محالہ صادق آئے گا اس لئے کہ اگر انسان کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو نقیضین کا ارتفاع لازم آئے گا جو محال ہے اور جب لا حیوان، انسان کے ساتھ صادق آئے گا تو انسان لا محالہ حیوان کے بغیر صادق آئے گا اس لئے کہ اگر حیوان کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا کیونکہ لا حیوان کی نقیض حیوان ہے تو اگر انسان لا حیوان کی طرح حیوان کے ساتھ بھی صادق آئے تو نقیضین کا اجتماع لازم آئے گا جو محال ہے لہذا انسان، حیوان کے بغیر صادق آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ انسان کا کوئی فرد بھی حیوان کے بغیر صادق نہیں آتا ہے۔

أَمَّا الثَّانِي فَلِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَصْدُقْ قَوْلُنَا لَيْسَ كُلُّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَخْصِ يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَعْمِ لَصَدَقَ نَقِيضُ الْأَعْمِ عَلَى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَخْصِ فَيَصْدُقُ حِينَ الْأَخْصِ عَلَى كُلِّ الْأَعْمِ بَعْدَ نَقِيضَيْنِ وَهُوَ مُحَالٌ فَلَيْسَ كُلُّ لَانِسَانٍ لَاحْيَوَانًا وَلَا لَلْكَانِ كُلُّ لَانِسَانٍ لَاحْيَوَانًا وَيَعْلَسُ إِلَى كُلِّ حَيَوَانٍ النَّاسُ أَوْ نَقُولُ الْيَضَاقُ ثَبَتَ أَنَّ كُلَّ نَقِيضِ الْأَعْمِ نَقِيضُ الْأَخْصِ فَلَوْ

كَانَ كُلُّ نَقِيضٍ الْأَخْصِ نَقِيضُ الْأَعْمِ لَكَانَ النَّقِيضَانِ مَتَسَاوِيَيْنِ فَيَكُونُ الْعَيْنَانِ مَتَسَاوِيَيْنِ
هَذَا اخْلَفْتُ

ترجمہ: — اور لیکن امر ثانی تو اس لئے کہ اگر صادق نہ ہو ہمارا قول یس کل ماصدق علیہ نقیض
الاخص یرصدق علیہ نقیض الاعم تو اعم کی نقیض ہر اس فرد پر صادق ہوگی جس پر اخص کی نقیض صادق آئے پس
اخص کا عین عکس نقیض کے طور پر کل اعم پر صادق آئے گا اور وہ محال ہے لہذا ہر انسان لا حیوان نہیں
ورنہ ہر انسان، لا حیوان ہوگا جو کل حیوان انسان کی طرف منعکس ہوگا۔ ہم یوں بھی کہیں گے یہ بات ثابت ہے
کہ ہر اعم کی نقیض اخص کی نقیض ہے اب اگر ہر اخص کی نقیض اعم کی نقیض ہو جائے تو دونوں نقیضیں
متساوی ہونگی پس دونوں عین بھی متساوی ہوں گی یہ خلاف مفروض ہے۔

تشریح: — قولہ اما الثانی:۔ یہ دلیل ہے دعویٰ دوم کی کہ جس فرد پر خاص کی نقیض صادق
آئے اس پر عام کی نقیض بھی کلیۃً صادق نہ آئے گی خلاصہ یہ کہ اس فرد پر اگر عام کی نقیض بھی کلیۃً
صادق آئے تو اگر اس کا عکس نقیض کیا جائے تو عین اعم پر عین اخص کا کلیۃً صادق انا لازم آئے گا جو خلاف
مفروض ہے کیونکہ ہر قضیہ کے لئے عکس نقیض لازم ہوتا ہے چنانچہ ہر انسان، لا حیوان نہیں مثلاً فرس
لا انسان ہے لیکن لا حیوان نہیں اور اگر ہر انسان لا حیوان ہو جائے تو اگر اس کا عکس نقیض کیا جائے
تو لازم آئے گا کہ ہر حیوان، انسان ہو جائے یعنی کل لا انسان لا حیوان صادق نہیں کیونکہ اگر وہ صادق
ہو تو اگر اس کا عکس نقیض کیا جائے تو یوں کہا جائے گا کہ کل حیوان انسان۔ ظاہر ہے وہ مراحۃً
باطل ہے کیونکہ ہمارا حیوان ہے لیکن انسان نہیں۔

قولہ بعکس النقیض:۔ عکس نقیض کا ایک معنی حکماء متقدمین کا ہے اور دوسرا
حکماء متأخرین کا اور یہاں اس کا وہ معنی مراد ہے جس کو حکماء متقدمین نے بیان کیا ہے کہ قضیہ کے دونوں
طرف کی نقیض کو صادق و کیف کی بقاء کے ساتھ بدل دینے کو عکس نقیض کہا جاتا ہے۔ اس تقدیر پر
موجبہ کلیہ کا عکس نقیض موجبہ کلیہ ہوتا ہے اسی وجہ سے کل لا انسان لا حیوان کا عکس نقیض کل
حیوان انسان بیان کیا گیا ہے۔

قول لہ اَوْنَقول :- دعویٰ دوم کو ثابت کرنے کے لئے تین دلیلیں بیان کی جاتی ہیں جن میں سے پہلی دلیل ماقبل میں گذری دوسری دلیل یہ ہے کہ جس فرد پر اخص کی نقیض صادق آئے ضروری نہیں کہ اس پر اعم کی نقیض بھی صادق آئے اس لئے کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ اخص کی نقیض ہر اس فرد پر صادق آتی ہے جس پر اعم کی نقیض صادق آتی ہے تو اگر اعم کی نقیض بھی ہر اس فرد پر صادق آئے جس پر اخص کی نقیض صادق آتی ہے تو دونوں نقیضیں ایک دوسرے کے متساوی ہو جائیں گی اس لئے کہ تساوی میں جانین سے تصادق کلی ہوتا ہے اور وہ یہاں موجود ہے اور جب دونوں نقیضیں ایک دوسرے کے متساوی ہوں گی تو ان کے عین بھی لامحالہ متساوی ہوں گے کیونکہ متساوی کی نقیض بھی متساوی ہوتی ہے اور یہ خلاف مفروض ہے۔ کیونکہ مفروض دونوں عین کا اعم و اخص مطلق ہونا ہے۔ خلاصہ یہ کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ اعم کی نقیض اخص کی نقیض ہوتی ہے تو اگر ہر اخص کی نقیض بھی اعم کی نقیض ہو جائے تو دونوں نقیضیں ایک دوسرے کے متساوی ہو جائیں گی جب کہ یہ گذر چکا ہے کہ متساوی کی نقیض بھی متساوی ہوتی ہے تو دونوں عین کا متساوی ہونا لازم آئے گا جو مفروض کے خلاف ہے۔

اَوْنَقولُ العامُّ صَادِقٌ عَلٰی بَعْضِ نَقِیْضِ الْاَخْصِ تَحْقِیْقًا لِلْعُمُوْمِ فَلِیْسَ بَعْضُ نَقِیْضِ الْاَخْصِ نَقِیْضُ الْاَعْمِ بَلْ عِیْنُهُ

ترجمہ :- یا ہم کہیں گے کہ عام صادق ہے اخص کی نقیض کے بعض پر عموم برقرار رکھتے ہوئے پس اخص کی نقیض کا بعض اعم کی نقیض نہ ہوگا بلکہ اس کا عین ہوگا۔

تشریح :- قول لہ اَوْنَقول :- دعویٰ دوم کو ثابت کرنے کے لئے یہ تیسری دلیل ہے کہ دو عینوں میں چونکہ عموم و خصوص مطلق کی نسبت مفروض ہے اس لئے عین عام بعض نقیض خاص پر صادق ہے اور بعض نقیض خاص نقیض عام نہ ہوگی بلکہ عین عام ہوگی چنانچہ کل انسان حیوان میں نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے اس لئے بعض انسان حیوان میں عین عام یعنی حیوان بعض نقیض خاص مثلاً فرس پر صادق ہوگی لہذا بعض نقیض خاص مثلاً فرس نقیض عام یعنی لایحوان نہ ہوگی بلکہ

عین عام یعنی حیوان ہوگی کیونکہ فرس افراد حیوان کا ایک فرد ہے۔۔

وَفِي قَوْلِهِ لَصَدَقَ نَقِيضُ الْأَخْصِ عَلَى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَعْمِ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ تَسَامُحٌ
لِجَعْلِ الدَّعْوَى جُزْءً مِنَ الدَّلِيلِ وَهُوَ مُصَادَرَةٌ عَلَى الْمَطْلُوبِ

ترجمہ:۔۔۔ اور مصنف کے قول لَصَدَقَ نَقِيضُ الْأَخْصِ عَلَى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَعْمِ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ میں تسامح ہے دعویٰ کو جزو دلیل بنانے کی بناء پر جو مصادرہ علی المطلوب ہے۔
تشریح:۔۔۔ قولہ وفی قولہ: شارح نے مصنف کے قول لَصَدَقَ نَقِيضُ الْأَخْصِ عَلَى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَعْمِ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ میں یہ نقص بیان کیا ہے کہ ان کے اس قول میں تسامح ہے کیونکہ دعویٰ کو یہاں دلیل کا جزو بنایا گیا ہے کیونکہ دلیل میں یہ کہا گیا ہے کہ خاص کی نقیض عام کی نقیض برکتہ صہادق آتی ہے جب کہ دعویٰ بھی یہی ہے کہ خاص کی نقیض عام کی نقیض سے عام ہوتی ہے اور دعویٰ چونکہ دلیل پر موقوف ہوتا ہے اس لئے دلیل دعویٰ پر موقوف ہوئی اسی کو مصادرہ علی المطلوب کہا جاتا ہے۔

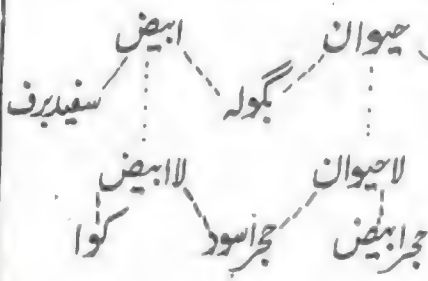
سوال مصادرہ خطا کو کہا جاتا ہے اس کو تسامح سے کیوں تعبیر کیا گیا؟ جواب تسامح کہتے ہیں عبارت میں عدم احتیاط کو اور عدم احتیاط اگرچہ خطا نہیں لیکن کبھی مفضی الی الخطا ہوتا ہے اور کبھی مفضی الی خلاف اولیٰ۔ اس امر کو تسامح سے تعبیر کرنے میں سوء ادب سے احتراز مقصود ہے

وَالْأَمْرَانِ اللَّذَانِ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ مِنْ وَجْهِ لَيْسَ بَيْنَ نَقِيضِيهِمَا عُمُومٌ أَصْلًا أَيْ لَا مُطْلَقًا وَلَا مِنْ
وَجْهِ لِأَنَّ هَذَا الْعُمُومَ أَيْ الْعُمُومَ مِنْ وَجْهِ مُتَحَقِّقٌ بَيْنَ عَيْنِ الْأَعْمِ مُطْلَقًا وَنَقِيضُ الْأَخْصِ وَلَيْسَ
بَيْنَ نَقِيضِيهِمَا عُمُومٌ لَا مُطْلَقًا وَلَا مِنْ وَجْهِ أَمَّا تَحَقُّقُ الْعُمُومِ مِنْ وَجْهِ بَيْنَهُمَا فَلَا نَهْمَا يَتَصَادَقَانِ
فِي أَخْصٍ آخَرَ وَيَصْدُقُ الْأَعْمُ بِدُونِ نَقِيضِ الْآخَرِ فِي ذَلِكَ الْأَخْصِ وَبِالْعَكْسِ فِي نَقِيضِ الْأَعْمِ
كَالْحَيَوَانَ وَالْإِنْسَانَ فَإِنَّهُمَا يَجْتَمِعَانِ فِي الْفَرَسِ وَالْحَيَوَانُ يَصْدُقُ بِدُونِ الْإِنْسَانِ

فِي الْإِنْسَانِ وَاللَّانِسَانِ بَدْوَنَ الْحَيَوَانِ فِي الْحِمَامَةِ وَأَمَّا أَنْ لَا يَكُونَ بَيْنَ نَقِصٍ مِمَّا عُمُومٌ أَمَلًا
فَلْتَبَيِّنَ الْكَلِمَةَ بَيْنَ نَقِصٍ الْأَعْمِ وَعَيْنِ الْأَخْصِ لَا مَتَاعَ مِمَّا قَدْ هَمَّا عَلَى شَيْءٍ فَلَا يَكُونَ بَيْنَهُمَا
عُمُومٌ أَمَلًا

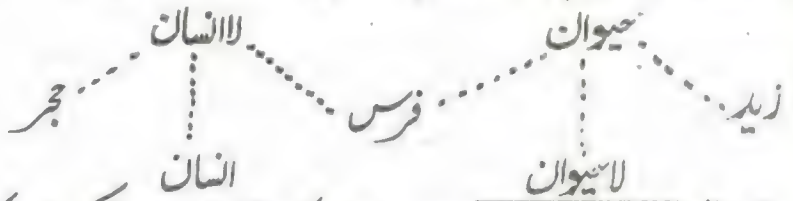
ترجمہ: ————— اور ان دونوں اموں کے درمیان عموم من وجہ ہے، ان کی نقیضوں کے درمیان عموم بالکل نہیں ہوتا یعنی نہ عموم مطلقاً ہوتا ہے اور نہ عموم من وجہ کیونکہ یہ عموم یعنی عموم من وجہ متحقق ہے عین اعم مطلق اور نقیض اخص کے درمیان اور ان کی نقیضوں کے درمیان نہ عموم مطلق ہے اور نہ عموم من وجہ لیکن ان دونوں کے درمیان عموم من وجہ کا متحقق ہونا تو اس لئے ہے کہ وہ دونوں اخص آخر میں صادق ہیں اور اعم صادق ہے نقیض آخر کے بغیر اس اخص میں اور اس کا عکس ہے نقیض اعم میں جیسے حیوان اور لا انسان کہ وہ دونوں فرس میں جمع ہیں اور حیوان صادق ہے لا انسان کے بغیر انسان میں اور لا انسان صادق ہے حیوان کے بغیر حماد میں اور لیکن یہ بات کہ ان کی نقیضوں میں بالکل عموم نہیں تو اس لئے ہے کہ تباین کلی ہے نقیض اعم اور عین اخص میں ہوجہ منتہی ہونے ان کے صادق کے شئی واحد پر لیکن ان کے درمیان عموم بالکل نہیں ہوتا ہے۔

تشریح: ————— قولہ والامران: یعنی وہ دو کلی کہ جن کے درمیان من وجہ کی نسبت ہے ان کی نقیضوں کے درمیان نسبت عموم قطعاً زوری طور پر نہیں ہوتی البتہ کبھی عموم من وجہ کی نسبت ہو سکتی ہے اور کبھی تباین کلی کی۔ اول جیسے نقشہ ذیل میں حیوان و ابیض کے درمیان سے عموم من وجہ کی نسبت ہے اور ان کی نقیضوں کے درمیان بھی عموم من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ حجر اسود پر لا حیوان و لا ابیض دونوں صادق ہیں اور حجر ابیض پر لا حیوان صادق ہے لا ابیض نہیں کیونکہ حجر ابیض، ابیض ہے لا ابیض نہیں اور کوپر لا ابیض صادق ہے لا حیوان نہیں کیونکہ کو حیوان ہے لا حیوان نہیں لیکن دوم جیسے نقشہ ذیل میں حیوان و لا انسان کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ فرس پر حیوان اور لا انسان دونوں صادق ہیں اور زید پر حیوان صادق ہے

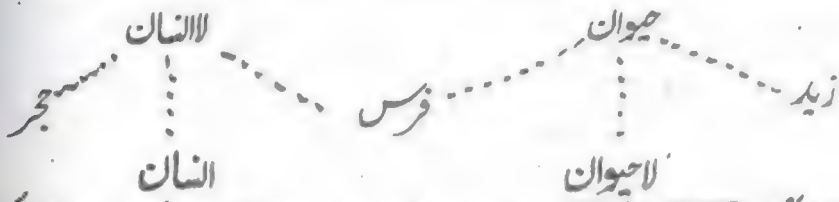


الانسان نہیں کیونکہ زید الانسان ہے لانسان نہیں
اور حجر الانسان صادق ہے حیوان نہیں لیکن ان کو
کی نقیض لا حیوان اور الانسان کے درمیان تباہی
کلی کی نسبت ہے کیونکہ انسان جس فرد پر صادق
ہے اس پر لا حیوان نہیں بلکہ حیوان صادق آتا ہے

اسی طرح لا حیوان جس فرد پر صادق آتا ہے اس پر الانسان صادق نہیں آتا۔



قول ۱^م لا تھن العہوم :- عموم چونکہ ماقبل میں دو مذکور ہیں ایک عموم مطلق اور
دوسرا عموم من وجہ اور عموم من وجہ ان دونوں میں زیادہ قریب ہے اس لئے ہذا اسم اشارہ سے عموم
من وجہ مراد لیا گیا۔ اس عبارت سے دعویٰ مذکور کی دلیل دی گئی ہے۔ اس دعویٰ میں دو امر مذکور
ہیں ایک یہ کہ عین اعم مطلق اور نقیض اخص کے درمیان نسبت عموم من وجہ کی ہے دوسرا یہ کہ عین
اعم مطلق اور نقیض اخص کی نقیضوں کے درمیان بالکل عموم نہیں ہے نہ عموم مطلق ہے اور نہ عموم من وجہ
امراول کی دلیل اما تحقق العہوم الخ سے اور امر دوم کی دلیل اما انہ لا یکون الخ سے آگے مذکور ہے
قول ۲^م اما تحقق العہوم :- دعویٰ مذکور میں امراول کی یہ دلیل ہے کہ عین اعم مطلق
اور نقیض اخص کے درمیان عموم من وجہ اس لئے ہے کہ دونوں اخص آخر میں صادق ہیں اور
اعم صادق ہے اس اخص پر نقیض آخر کے بغیر اور اس کا برعکس ہے نقیض اعم میں چنانچہ حیوان ولا
الانسان دونوں کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ فرس میں دونوں جمع ہیں اور الانسان
یعنی زید میں حیوان صادق ہے لانسان نہیں اور جہاد یعنی حجر میں لا الانسان صادق ہے حیوان نہیں
نقشہ ذیل میں دیکھئے۔



قولہ واما انہ لا یكون :- اردوم یعنی عین اعم مطلق اور نقیض اخص کی نقیضوں کے درمیان عموم قطعاً زونی طور پر نہیں ہوگا کیونکہ ان دونوں کی نقیض یعنی نقیض اعم اور عین اخص کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہوتی ہے اس لئے شئی واحد پر دونوں کا ایک ساتھ صادق ہونا محال ہے یعنی لا حیوان نہ افراد انسان پر صادق آئے گا اور نہ انسان افراد لا حیوان پر صادق آئے گا جیسا کہ نقشہ مذکور بالا میں ہے۔

وَأَمَّا قَيْدُ التَّبَايُنِ بِالْكُلِّيِّ لِأَنَّ التَّبَايُنَ قَدْ يَكُونُ جُزْئِيًّا وَهُوَ صَدُقُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَفْهُومَيْنِ بِدُونِ الْآخَرِ فِي الْجُمْلَةِ فَهَذَا جَعَلَهُ إِلَى سَائِلَتَيْنِ جُزْئِيَّتَيْنِ كَمَا أَنَّ مَرَجَعَ التَّبَايُنِ الْكُلِّيِّ سَائِلَتَانِ كَلِمَتَانِ

ترجمہ :- اور تباین کو کلی کے ساتھ اس لئے مقید کیا گیا ہے کہ تباین کلی کبھی جزئی ہوتا ہے اور وہ دو مفہوموں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بغیر فی الجملہ صادق ہونا ہے پس اس کا مرجع دو سائلبہ جزئیہ کی طرف ہے جیسے تباین کلی کا مرجع دو سائبہ کلیہ ہیں۔

تشریح :- قولہ واما قید :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ تباین کو کلی کے ساتھ کیوں مقید کیا گیا؟ جب کہ تباین کی ایک قسم تباین جزئی بھی ہے۔ جواب یہ کہ تباین کو کلی کے ساتھ اس لئے مقید کیا گیا کہ اگر اس کو مطلق رکھا جائے تو مذکورہ دونوں امور کی نقیضوں کے درمیان ”عموم بالکل نہ ہونے کا دعویٰ“ ثابت نہ ہوگا کیونکہ تباین جزئی کبھی عموم من وجہ کے ضمن میں متحقق ہوتا ہے اور کبھی تباین کلی کے ضمن میں اسی وجہ سے تباین کو کلی کے ساتھ مقید کیا گیا کہ جب تباین کلی ثابت ہو جائے تو عموم کی بالکل نفی ہو جائے گی اور یہ کہنا صحیح ہو جائے گا کہ لیس ہیں نقیضینہما عموم اصلاً

قولہ قد یكون جزئياً :- یعنی تباین جزئی کہتے ہیں دو کلیوں میں سے ہر ایک کا دوسری کلی کے بغیر فی الجملہ صادق آئے کو اور فی الجملہ سے مراد عام ہے کہ کلیتہً ہو یا جزئیہ یعنی دو کلیوں میں سے ہر ایک دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے چنانچہ مومن و کافر میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا اور جزئیہ یعنی دو کلیوں میں سے ہر ایک دوسری کلی کے بعض فرد پر صادق آئے اور بعض پر صادق نہ آئے چنانچہ انسان و ابیض میں سے ہر ایک کا لے ہاتھی پر صادق نہیں آتا اور گورے انسان پر صادق آتا ہے ۔

قولہ فہر جملہ :- تباین کلی کا مرجع جس طرح دو سالبہ کلیہ ہیں اسی طرح تباین جزئی کا مرجع دو سالبہ جزئیہ ہیں چنانچہ انسان و حجر کے درمیان تباین کلی ہے اس کا ایک قضیہ جس طرح سالبہ کلیہ یعنی لاشی من الانسان حجر اور دوسرا قضیہ سالبہ کلیہ یعنی لاشی من الحجر بالنسبہ ہیں اسی طرح انسان و ابیض کے درمیان تباین جزئی ہے اس کا ایک قضیہ سالبہ جزئیہ یعنی بعض الانسان لیس بابیض جیسے حبشی اور دوسرا قضیہ سالبہ جزئیہ بعض الابیض لیس بالنسبہ جیسے سفید برف ہیں ۔

والتباین الجزئی اعمّ من وجه تباین کلی لأنّ المفهومین اذا لم یصادقا فی بعض مہوور فان لم یصادقا فی مہوور اصلاً فہو التباین الکلّی والا فالعوم من وجه فلما صدق التباین الجزئی علی العنوم من وجه وعلی التباین الکلّی لا یلزم من تحقیق التباین الجزئی ان لا یكون بینہما عوم اصلاً

ترجمہ :- اور تباین جزئی آیا عموم من وجہ ہے یا تباین کلی کیونکہ دو مفہوم جب صادق نہ ہوں بعض مہورتوں میں یا تو وہ کسی صورت میں بھی صادق نہ ہوں گے پس وہ تباین کلی ہے ورنہ پس عموم من وجہ ہے تو جب تباین کلی، عموم من وجہ اور تباین کلی پر صادق ہے تو تباین جزئی کے تحقق سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ان کے درمیان بالکل عموم نہ ہو ۔

تشریح :- قولہ والتباین الجزئی :- یہ تفصیل ہے تباین جزئی کے معنی صدق کل و اصل الجزئی

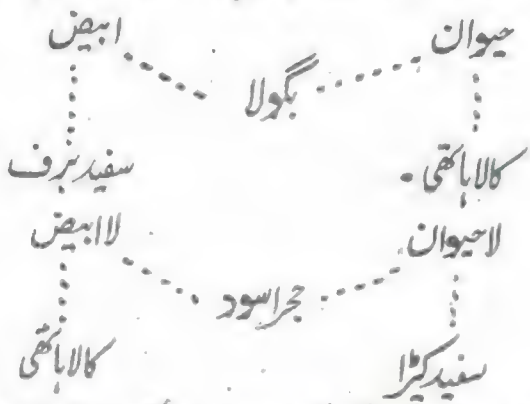
جو ماقبل میں گذرا۔ کیونکہ دو مفہوموں میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر فی الجملہ صادق ہونا نام
ہے کہ وہ دونوں مفہوم شئی واحد پر بالکل ہی صادق نہیں یا کچھ کچھ صادق ہیں بتقدیر اول تباین کلی ہے
اور بتقدیر دوم عموم من وجہ۔

قولہ فلما صدق: یہ خلاصہ ہے دلیل مذکور کا کہ تباین کلی کے بجائے اگر تباین جزئی
کہا جائے تو اس کے تحقق سے ”عموم نہ ہونے“ کا دعویٰ ثابت نہ ہوگا کیونکہ تباین جزئی کی ایک قسم عموم من
وجہ بھی ہے جس میں دو کلیوں کے درمیان تصادق ہوتا ہے

فَانْ قُلْتَ الْحُكْمُ بَانَ الْحُكْمُ مِنْ شَيْءٍ مِنْ وَجْهِ لَيْسَ بَيْنَ تَقْيِضِهِمَا عُمُومٌ أَصْلًا بَاطِلٌ لِأَنَّ
الْحَيَوَانَ أَعْمُ مِنَ الْأَبْيَضِ مِنْ وَجْهِ وَبَيْنَ تَقْيِضِهِمَا عُمُومٌ مِنْ وَجْهِ فَنَقُولُ الْمُرَادُ مِنْهُ أَنَّ
لَيْسَ يَلِزَمُ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ تَقْيِضِهِمَا عُمُومٌ فَيَنْدَفِعُ الْأَشْكَالُ أَوْ نَقُولُ لَوْ قَالَ بَيْنَ تَقْيِضِهِمَا
عُمُومٌ لَا فَادَّ الْعُمُومُ فِي جَمِيعِ الصُّوَرِ لِأَنَّ الْأَحْكَامَ الْمَوْدَعَةَ فِي هَذِهِ النَّقِصِ انْضَاهِيَ كَلِمَاتٌ
فَإِذَا قَالَ لَيْسَ بَيْنَ تَقْيِضِهِمَا عُمُومٌ أَصْلًا كَانَ رَفْعًا لِإِجَابِ الْكَلِمَةِ وَتَحَقُّقِ الْعُمُومِ فِي
بَعْضِ الصُّوَرِ لَا يَتَأْتِي

ترجمہ: — پس اگر آپ کہیں کہ یہ حکم کہ اعم من وجہ کی نقیضوں کے درمیان عموم بالکل نہیں
باطل ہے کیونکہ حیوان ابیض سے اعم من وجہ ہے اور ان کی نقیضوں کے درمیان عموم من وجہ ہے
تو ہم کہیں گے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی نقیضوں کے درمیان عموم لازم نہیں آتا تو اشکال ہوتا رہا
یا ہم کہیں گے کہ اگر مصنف یہ کہتے کہ ان کی نقیضوں کے درمیان عموم ہے تو وہ تمام صورتوں میں عموم کے ہونے کا
فائدہ دیتا کیونکہ اس فن کے احکام کلیات ہوتے ہیں اور جب مصنف نے کہا کہ ان کی نقیضوں کے درمیان
عموم بالکل نہیں تو وہ رفع ایجاب کلی ہو گیا اور بعض صورتوں میں عموم کا تحقق اس کے منافی نہیں۔
تشریح: — قولہ فان قلت: یہ اعتراض ہے دلیل مذکور پر کہ یہ حکم لگانا کہ اعم من وجہ کی
نقیضوں کے درمیان بالکل عموم نہیں باطل ہے کیونکہ حیوان و ابیض کے درمیان عموم من وجہ نسبت

ہے کیونکہ بگولا میں حیوان و ابیض دونوں صادق ہیں کیونکہ کالا باہقی میں حیوان صادق ہے ابیض نہیں
 و سفید برف پر ابیض صادق ہے حیوان نہیں لیکن ان کی نقیضوں یعنی لا حیوان و لا ابیض کے درمیان
 بھی عموم من وجہ کی نسبت ہے اس لئے کہ حجر اسود پر لا حیوان صادق آتا ہے اور لا ابیض بھی لیکن سفید
 پر ہے پر لا حیوان صادق آتا ہے لا ابیض نہیں اور کالا باہقی پر لا ابیض صادق ہے لا حیوان نہیں نقشہ
 ذیل میں دیکھئے۔



قولہ فنقول :- جواب اعتراض مذکور کے دو ہیں یہ اس کا پہلا جواب ہے کہ نقیضوں کے درمیان
 عموم نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ عموم لازم نہیں آئیگا یعنی جس طرح دو عینوں کے درمیان ہے اسی طرح انکی نقیضوں
 کے درمیان لازم نہیں آئیگا البتہ عموم کبھی ہو سکتا ہے اور کبھی نہیں لہذا نفی یہاں صرف لزوم کی ہے عموم کی نہیں۔
 قولہ او نقول :- یہ دوسرا جواب ہے کہ دلیل میں اگر بین نقیضہما عموم کہا جائے تو تمام
 مادوں میں عموم لازم ہوگا کیونکہ اس فن کے احکام کلیات ہوتے ہیں جو عموم کو مستلزم ہیں تو جب لیس
 بین نقیضہما عموم اصلاً کہا جائے تو ایجاب کلی مذکور کا رفع ہو جائیگا۔ اور ظاہر ہے بعض مادے میں
 عموم کا تحقق اس کا منافی نہیں۔

خلاصہ یہ کہ ان دونوں کی نقیضوں کے درمیان عموم کی نسبت کا دعویٰ موجبہ کلیہ کا دعویٰ ہے
 تو جب اس کا سلب واقع ہوا تو ایجاب کلی کا رفع ہو گیا پس وہ سالبہ جزئیہ ہو گیا اور اس کا صدق
 موجبہ جزئیہ کے صدق کے منافی نہیں لہذا لاینا فیہ میں ضمیر منصوب کا مرجع رفع ہوا یعنی لاینا فی
 رفع الایجاب الکلی

نعم لَمْ یَبْلُغْ مِمَّا ذَكَرَهُ النَّبَاءُ بَلَّغَ نَقِیْضِیْ اَمْرٍ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ مِنْ وَجْهِ بَلَّ بَلَّیْنِ عَدَمٌ

النسبة بالعموم وهو بصدد ذلك

ترجمہ : — ہاں مصنف نے جو کچھ بیان کیا ہے اس سے ایسے دو امور کہ جن کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے، ان کی نقیضوں کے درمیان نسبت ظاہر نہیں ہوتی بلکہ نسبت بالعموم کا عدم ظاہر ہوتا ہے حالانکہ مصنف بیان نسبت کے درپے ہیں۔

تشریح : — قولہ لعملم یتین :۔ اس عبارت سے مصنف کے قول میں ایک نقص کا اعتراف ہے کہ یہاں پر اعم من وجہ کی نقیضوں کے درمیان نسبت کو بیان کرنا مقصود ہے۔ اور مصنف نے عموم کی نفی کی ہے جس سے کوئی معین نسبت ثابت نہیں ہوتی میر سید شریف نے مصنف کی جانب سے یہ معذرت بیان کیا ہے کہ تباین کلی سے مصنف نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہے جو کبھی تباین کلی کے ضمن میں متحقق ہوتا ہے اور کبھی عموم من وجہ کے ضمن میں

فَاعْلَمْ أَنَّ النِّسْبَةَ بَيْنَهُمَا الْمُبَايَنَةُ الْجُزْئِيَّةُ لَا تَتَّعَيْنُ إِذَا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِحَيْثُ يُصَدَّقُ بَدَلًا
وَالْآخَرُ كَانَ النِّقِیْضَانِ اِلْضَافًا كَذَلِكَ وَلَا لَغْوٌ بِالْمُبَايَنَةِ الْجُزْئِيَّةِ إِلَّا هَذَا الْقَدَرُ

ترجمہ : — پس آپ جانیں کہ ان دونوں کے درمیان مباینیت جزئیہ کی نسبت ہے کیونکہ جب دو عینوں میں سے ہر ایک بدو انخرصادق ہے تو دونوں نقیضیں بھی ایسی ہی ہوں گی اور مباینیت جزئیہ سے ہماری مراد صرف یہی ہے۔

تشریح : — قولہ فاعلم :۔ اس عبارت سے اعم من وجہ کی نقیضوں کے درمیان نسبت بیان کی جاتی ہے کہ ان کے درمیان نسبت تباین جزئی کی ہے کیونکہ جب دو عینوں میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر صادق ہوگی اور اسی کو تباین جزئی یا مباینیت جزئیہ کہا جاتا ہے۔ سوال ماقبل میں گذرا کہ دو کلیوں کے درمیان مذکورہ چار نسبتیں ہوں گی اور یہاں یہ بیان کیا گیا کہ اعم من وجہ کی نقیضوں کے درمیان نسبت مباینیت جزئیہ کی ہوگی جب کہ یہ ان مذکورہ نسبتوں کے علاوہ ہے جو اب مباینیت جزئیہ مذکورہ چاروں

نبتوں کے علاوہ کوئی مستقل نسبت نہیں بلکہ تباین کلی اور عموم من وجہ میں داخل ہے جیسا کہ گذرا۔

وَلَقِيضُ التَّبَايُنَيْنِ مَتَبَايِنَانِ تَبَايِنًا جُزْئِيًّا لِأَنَّهُمَا إِذَا تَصَدَّقَا مَعَ أَعْلَى شَيْءٍ كَاللَّانِسَانِ وَالْأَفْرِسِ
الْصَادِقَيْنِ عَلَى الْجَمَادِ أَوْ لَا يَصُدَّقَا كَالْأَوْجُودِ وَالْأَعْدَمِ فَلَا شَيْءٌ مِمَّا يَصُدَّقُ عَلَيْهِ الْأَوْجُودُ
يَصُدَّقُ عَلَيْهِ الْأَعْدَمُ وَبِالْعَكْسِ وَإِذَا مَا كَانَ يَتَحَقَّقُ التَّبَايُنُ الْجُزْئِي بَيْنَهُمَا إِذَا تَصَدَّقَا عَلَى
شَيْءٍ أَصْلًا كَانَ بَيْنَهُمَا تَبَايُنٌ كُلِّيٌّ فَيَتَحَقَّقُ التَّبَايُنُ الْجُزْئِي بَيْنَهُمَا قَطْعًا وَإِذَا تَصَدَّقَا عَلَى شَيْءٍ
كَانَ بَيْنَهُمَا تَبَايُنٌ جُزْئِيٌّ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ التَّبَايُنَيْنِ يَصُدَّقُ مَعَ نَقِيضِ الْأُخْرَى يَصُدَّقُ كُلُّ
وَاحِدٍ مِنْ نَقِيضِهِمَا أَبَدًا وَنَقِيضُ الْأُخْرَى فَالتَّبَايُنُ الْجُزْئِي لَا زَمَّ جُزْمًا

ترجمہ: — اور متباینین کی نقیضیں متباینین ہوتی ہیں تباین جزئی کیونکہ وہ دونوں یا تو ایک
ساتھ کسی شے پر صادق ہوں گی جیسے الانسان والا فرس جو دونوں جماد پر صادق ہیں یا دونوں صادق نہ ہوں
گی جیسے لا وجود ولا عدم کہ کوئی شے نہیں جس پر لا وجود صادق آئے اس پر لا عدم بھی صادق آئے اور اس کا برعکس
اور جو بھی ہو تباین جزئی ان دونوں کے درمیان متحقق ہوگا اس صورت میں جب کہ وہ کسی شے پر صادق ہوں
ان میں تباین جزئی ہوگا کیونکہ متباینین میں سے ہر ایک نقیضِ آخر کے ساتھ صادق ہے تو ان کی نقیضوں میں
سے ہر ایک نقیضِ آخر کے بغیر صادق ہوگا پس تباین جزئی یقیناً لازم ہوگا۔

تشریح: — قولہ وَلَقِيضُ: مذکورہ بالا چاروں نسبتوں میں آخری نسبت تباین ہے ہر ایک
کلی کو جو متباین کہا جاتا ہے ان کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہوتی ہے کیونکہ جن دو کیلوں کے
درمیان نسبت تباین کلی کی ہو ان کی نقیضوں کے درمیان نسبت کبھی تباین کلی کی ہوتی ہے اور کبھی عموم من وجہ
کی لیکن تباین کلی کی جیسے موجود و معدوم کہ ان کے درمیان نسبت تباین کلی کی ہے اور ان کی نقیضوں یعنی
لا موجود ولا معدوم کے درمیان بھی نسبت تباین کلی کی ہے لیکن عموم من وجہ جیسے انسان و حجر کہ ان کے درمیان
نسبت تباین کلی کی ہے اور ان کی نقیضوں یعنی لا انسان ولا حجر کے درمیان بھی نسبت عموم من وجہ کی ہے کیونکہ
فرس پر لا انسان صادق ہے اور لا حجر بھی لیکن حجر اسود پر لا انسان صادق ہے لا حجر نہیں کہ وہ حجر ہے اور

زید پر لاجرم صادق ہے لا انسان نہیں کیونکہ وہ انسان ہے اور ماقبل میں چونکہ مذکور ہے کہ مباہت جزئیہ
کبھی تباین کلی کے ضمن میں ہوتی ہے اور کبھی عموم من وجہ کے ضمن میں اسی وجہ سے کلی طور پر یہ کہہ دیا گیا
کہ متباینین کی نقیضوں کے درمیان مباہت جزئیہ ہوتی ہے وہ ہر حال میں قائم ہے۔

قولہ لائق کل واحد :- یہ علت ہے نقیضوں کے درمیان مباہت جزئیہ ہونے کی کہ
ان کے درمیان مباہت جزئیہ اس لئے ہوتی ہے کہ متباینین میں سے ہر ایک دوسرے کے نقیض کے
ساتھ صادق آتا ہے یعنی انسان، لافرس کے ساتھ صادق آتا ہے اور فرس، لا انسان کے ساتھ لہذا لافرس
بدون لا انسان موجود ہوگا اور لا انسان بدون لافرس موجود ہوگا لہذا نقیضوں میں سے ہر ایک
بدون آخر موجود ہوگا اسی کو مناسبت جزئیہ کہا جاتا ہے۔

وَقَدْ ذَكَرْنَا فِي الْمَتْنِ هَهُمَا لَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ وَتُرِكَ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ أَمَّا الْأَوَّلُ فَإِنَّ قَيْدَ فَقَطُّ بَعْدَ قَوْلِهِ
ضَرُورَةً صَدَقَ أَحَدُ التَّبَايِينِ مَعَ تَقْيِضِ الْآخَرِ أَكْثَرُ لَا طَائِلَ تَحْتَهُ وَأَمَّا الثَّانِي فَلِأَنَّهُ وَجِبَ
أَنْ يَقُولَ ضَرُورَةً صَدَقَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ التَّبَايِينَيْنِ مَعَ تَقْيِضِ الْآخَرِ لِأَنَّ التَّبَايِينَ الْحِجْزِيَّ بَيْنَ
النَّقِيضَيْنِ صَدَقَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِدُونِ الْآخَرِ لِأَصْدَقَ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِدُونِ الْآخَرِ وَلَيْسَ
يَلْزَمُ مِنْ صَدَقَ أَحَدُ الشَّيْئَيْنِ مَعَ تَقْيِضِ الْآخَرِ صَدَقَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ النَّقِيضَيْنِ بِدُونِ الْآخَرِ
فَتُرِكَ لَفْظُ كُلِّ وَلَا بُدَّ مِنْهُ

ترجمہ :- اور متن میں یہاں غیر ضروری چیز کو بیان کیا گیا اور ضروری چیز کو چھوڑ دیا گیا لیکن
اول تو اس لئے کہ قید فقط مصنف کے قول ضرورہ صَدَقَ أَحَدُ التَّبَايِينَيْنِ مَعَ تَقْيِضِ الْآخَرِ کے بعد زائد ہے
جس کا کوئی فائدہ نہیں لیکن دوم تو اس لئے کہ مصنف کو یہ کہنا ضروری تھا ضرورہ صَدَقَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ
التَّبَايِينَيْنِ مَعَ تَقْيِضِ الْآخَرِ کیونکہ تباین جزئی دو نقیضوں کے درمیان ان دونوں میں سے ہر ایک کا صادق ہونا ہے دوسرے
کے بغیر نہ ان میں سے ایک کا صادق ہونا دوسرے کے بغیر اور لازم نہیں آتا دوسری میں سے ایک کے نقیض آخر کیا تھا صادق آنے سے
نقیضوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بغیر صادق آنا تو مصنف نے لفظ کل کو چھوڑ دیا حالانکہ اس کا ذکر ضروری ہے۔

تشریح: قولہ وقد ذکر: شارح نے مصنف کے قول ضرورۃ صدق احد المتباینین میں
نقیض الآخر میں یہ نقص بیان کیا ہے کہ متن میں جو چیز غیر ضروری ہے اس کو بیان کیا گیا ہے اور جو چیز
ضروری ہے اس کو چھوڑ دیا گیا ہے اور اس لئے کہ یہاں پر لفظ فقط کو بیان کیا گیا ہے جب کہ اس
کے ذکر سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے اور دوم اس لئے کہ لفظ واحد سے پہلے لفظ کل کا ذکر
لازم تھا جس کو چھوڑ دیا گیا ہے کیونکہ دوسری میں سے ہر ایک کا نقیض آخر کے ساتھ صادق آنے سے
نقیضوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بغیر صادق آنا لازم نہیں آتا

وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ الدَّعْوَى ثَبَتَتْ بِمَجْرَدِ الْمُقَدَّمَةِ الْقَائِلَةِ بِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُتَبَايِنِينَ
يَصْدُقُ مَعَ نَقِیْضِ الْآخَرِ لَا تَصْدُقُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ النَّقِیْضِیْنِ بِدُونِ الْآخَرِ وَهُوَ الْمُبَایْنَةُ
الْمَجْزِئَةُ فَبَاقِي الْمَقْدَمَاتِ مُسْتَدَاهُكَ

ترجمہ: اور آپ جانتے ہیں کہ دعویٰ صرف اس مقدمہ سے ثابت ہو جاتا ہے کہ کل
من المتباینین یصدق مع نقیض الآخر کیونکہ اس وقت نقیضوں میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر
صادق آئے گا اور وہ مباینیت جزئیہ ہے پس باقی مقدمات بیکار ہیں۔
تشریح: قولہ وَأَنْتَ تَعْلَمُ: مصنف کو ایک طرح کا یہ مشورہ ہے کہ دعویٰ کو
دبتباینین کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہوتا ہے (اگلا مقدمہ ضرورۃ صدق احد المتباینین
مع نقیض الآخر سے ہی ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ وہ بمعنی کل واحد من المتباینین یصدق مع نقیض
ہے۔ لہذا دوسرے مقدمات یعنی ان لم یصدق قاصداً الخ اور ان صدقاً معاً الخ فضول
جواب اس کا یہ دیا جا سکتا ہے کہ مذکورہ دونوں مقدمات کو اس لئے بیان کیا گیا کہ تباین کی
دونوں نقیضوں کے درمیان چونکہ تباین جزئی کی نسبت ہے۔ اور تباین جزئی کی دو صورتیں ہیں
جیسا کہ گذرا اس لئے ضرورت پڑ گئی ان دونوں صورتوں کو بیان کرنے کی جو مذکورہ دونوں
سے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔

قَالَ الرَّابِعُ الْجَزْئِيُّ كَمَا يُقَالُ عَلَى الْمَعْنَى الْمَذْكُورِ الْمُسَمَّى بِالْحَقِيقِيِّ فَكَذَلِكَ يُقَالُ عَلَى كُلِّ أَخْصٍ تَحْتَ
الْأَعْمِ وَيُسَمَّى الْجَزْئِيَّ الْإِضَافِيَّ وَهُوَ أَعْمُ مِنَ الْأَوَّلِ لِأَنَّ كُلَّ جَزْئِيٍّ حَقِيقِيٍّ فَهُوَ جَزْئِيٌّ إِضَافِيٌّ
دُونَ الْعَكْسِ أَمَّا الْأَوَّلُ فَلَا نَدَاءَ لِجَمْعِ كُلِّ شَخْصٍ تَحْتَ الْمَاهِيَّاتِ الْمَعْرُوفَةِ عَنِ الْمُشْتَخَّصَاتِ
وَأَمَّا الثَّانِي فَلْيَجْزِ الْإِضَافِيَّ كَلِيًّا وَامْتِنَاعِ كَوْنِ الْجَزْئِيِّ الْحَقِيقِيِّ كَذَلِكَ

ترجمہ: — مصنف نے فرمایا جو بھی بحث لفظ جزئی جیسا کہ معنی مذکور پر بولا جاتا ہے جو
موسوم ہے حقیقی کے ساتھ اسی طرح ہر شخص تحت اعم پر بھی بولا جاتا ہے جو موسوم ہے جزئی اضافی کے ساتھ
اور وہ اول سے اعم ہے کیونکہ ہر جزئی حقیقی، جزئی اضافی ہوتا ہے اس کا برعکس نہیں لیکن اول اس
لئے کہ ہر شخص داخل ہے ان مابہتوں کے تحت جو مشخصات سے خالی ہیں اور دوم اس لئے کہ ہر جزئی
جزئی اضافی کا کلی ہونا اور امتناع ہے جزئی حقیقی کا ایسا ہونا۔

تشریح: — بیانہ الرابع الجزئی:۔ جزئی کا ایک معنی جیسا کہ ماقبل میں گذرا کہ وہ مفہوم
ہے جس کا نفس تصور کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہو اور دوسرا اس کا معنی ہے اخص تحت الاعم
جزئی کو معنی اول کے اعتبار سے جزئی حقیقی کہا جاتا ہے اور معنی دوم کے اعتبار سے جزئی اضافی اور
معنی دوم، معنی اول سے عام ہے کیونکہ ہر جزئی حقیقی، جزئی اضافی ہوتا ہے لیکن ہر جزئی اضافی جزئی
حقیقی نہیں اول اس لئے کہ ہر شخص کسی نہ کسی مابہت کے تحت ضرور داخل ہوتا ہے اور دوم
اس لئے کہ جزئی اضافی ممکن ہے کلی ہو لیکن جزئی حقیقی کلی نہیں ہوگی کیونکہ اس کا نفس تصور کثیرین
پر صادق آنے سے مانع ہوتا ہے۔ جب کہ کلی کا نفس تصور کثیرین پر صادق آنے سے مانع
نہیں ہوتا۔

أَقُولُ الْجَزْئِيُّ مُقُولٌ بِالِاشْتِرَاكِ عَلَى الْمَعْنَى الْمَذْكُورِ وَيُسَمَّى جُزْئِيًّا حَقِيقِيًّا لِأَنَّ
جُزْئِيَّةً بِالنَّظَرِ إِلَى حَقِيقَتِهِ الْمَانِعَةِ مِنْ إِشْتِرَاكِهِ وَبِإِذَائِهِ الْكُلِّيَّ الْحَقِيقِيَّ وَعَلَى
كُلِّ أَخْصٍ تَحْتَ الْأَعْمِ كَالْإِنْسَانِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَيَوَانِ وَيُسَمَّى جُزْئِيًّا إِضَافِيًّا
لِأَنَّ جُزْئِيَّةً بِالِإِضَافَةِ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ وَبِإِذَائِهِ الْكُلِّيَّ الْإِضَافِيَّ وَهُوَ الْأَعْمُ

مِنْ شَيْءٍ آخَرَ

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ لفظ جزئی باعتبار اشتراک معنی مذکور پر بولا جاتا ہے اور اس کا نام جزئی حقیقی رکھا جاتا ہے کیونکہ اس کا جزئی ہونا اس کی اس حقیقت کے پیش نظر ہے جو شرکت سے مانع ہے اور اس کا مقابل کلی حقیقی ہے اور ہر خاص تحت اعم پر بولا جاتا ہے جیسے انسان بہ نسبت حیوان کے اور اس کا نام جزئی اضافی رکھا جاتا ہے کیونکہ اس کی جزئیت شئی آخر کی طرف اضافت سے ہے اور اس کا مقابل کلی اضافی ہے جو شئی آخر سے علم ہوتی ہے۔

تشریح: — قولہ الجزئی مقول:۔ یعنی لفظ جزئی اشتراک لفظی کے طور پر دو معنوں پر بولا جاتا ہے ایک معنی مذکور پر کہ جس کے صدق کا فرض کرنا کثیرین پر محال ہو جیسے زید و بکر و خالد وغیرہ اور یہ معنی کلی کے مقابل آتا ہے کیونکہ کلی وہ ہے جس کے صدق کا فرض کرنا کثیرین پر محال نہ ہو اور دوسرا خاص تحت الاعم یعنی اس خاص پر جو کسی اعم کے تحت ہو لہذا انسان جزئی ہے کیونکہ وہ حیوان کے تحت ہے اور حیوان بھی جزئی ہے کیونکہ وہ جسم نامی کے تحت ہے اور جسم نامی بھی جزئی ہے کیونکہ وہ جسم مطلق کے تحت ہے اسی طرح جسم مطلق بھی جزئی ہے کیونکہ وہ جوہر کے تحت ہے لیکن جوہر جزئی نہیں اس لئے کہ وہ کسی کے تحت نہیں اس لئے وہ معنی کلی کے مقابل نہیں آتا کیونکہ وہ بھی کلی کے ساتھ جمع آتا ہے جیسے انسان جزئی ہے اور کلی بھی۔ زید و بکر وغیرہ کی طرف نظر کیا جائے تو کلی ہے اور حیوان کے تحت ہوئے کا لحاظ کیا جائے تو جزئی ہے اور بھی کلی کے ساتھ جمع نہیں آتا جیسے زید انسان کے تحت داخل ہونے کے اعتبار سے جزئی ہے لیکن کلی نہیں اس لئے کہ اس کے صدق کا فرض کرنا کثیرین پر محال ہے

قولہ لیسے جزئیاً حقیقياً:۔ یعنی جزئی کو معنی اول کے اعتبار سے حقیقی کہا جاتا ہے کیونکہ حقیقت میں وہی جزئی ہوتی ہے اس لئے کہ اس کی حقیقت کا فرض صدق کثیرین پر محال ہے اور اس کے مقابل کو حقیقی کہا جاتا ہے کیونکہ اس کی حقیقت کے فرض صدق کثیرین پر محال نہ ہونے کی وجہ سے حقیقتہً یہی

کلی ہے۔

قول ۳۔ سیمی جزئاً اضافیاً :- یعنی جزئی کو معنی دوم کے اعتبار سے اضافی کہا جاتا ہے کیونکہ اس کا جزئی ہونا غیر یعنی عام کے اعتبار سے ہے اسی وجہ سے اگر کوئی شئی ایسی ہو جس سے کوئی عام نہ ہو تو جزئی نہ ہوگا جیسے جوہر کہ اس سے کوئی عام نہیں اس لئے وہ جزئی نہیں اور اس کے مقابل کو کلی اضافی کہا جاتا ہے۔

قول ۴۔ و باز انہ الکلی الاضافی :- یعنی لفظ کلی بھی لفظ جزئی کی طرح دو معنوں پر بولا جاتا ہے ایک اس مفہوم پر کہ جس کا فرض صدق کثیرین پر محال نہ ہو۔ اس اعتبار سے کلی کو کلی حقیقی کہا جاتا ہے۔ اور وہ جزئی حقیقی کے مقابل ہے اور دوسرا اس مفہوم پر بولا جاتا ہے جس کے تحت کوئی شئی نفس الامر میں داخل ہو اس اعتبار سے کلی کو کلی اضافی کہا جاتا ہے اور وہ جزئی اضافی کے مقابل ہے۔ کلی حقیقی اور کلی اضافی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے اس لئے کہ جس فرد پر کلی اضافی صادق آتی ہے اس پر کلی حقیقی بھی صادق آتی ہے لیکن جس فرد پر کلی حقیقی صادق آئے ضروری نہیں کہ اس پر کلی اضافی بھی صادق آئے اس لئے کہ کلی حقیقی اس مفہوم پر بھی صادق آتی ہے جس کے تحت نفس الامر میں کوئی شئی نہ ہو جیسے نقشہ ذیل میں انسان پر کلی حقیقی و اضافی دونوں صادق ہیں اور کلیات فرضیہ پر کلی حقیقی صادق ہے کلی اضافی نہیں اس لئے کہ کلی اضافی وہ ہے جس کے تحت نفس الامر میں کوئی شئی ہو اور کلیات فرضیہ کے تحت نفس الامر میں کوئی شئی نہیں

کلی اضافی

کلی حقیقی

..... انسان

..... کلیات فرضیہ

وفی تعریف الجزئی الإضافی نظر لائنہ والکلی الاضافی متضایفان لاکت معنی الجزئی الاضافی الخاص
ومعنی الکلی الاضافی العام وکما اتّ الخاص خاصاً بالنسبة الی العام کذلک العام عام
بالنسبة الی الخاص وأحد المتضایفین لا يجوز ان یدکر فی تعریف المتضایف الاخر والا لکان تعقلاً
لامعلاً وایضاً الفظة کل التامی للافراد والتعریف بالافراد لیس بجائز فلا ولی ان یقال هو مخصص

ترجمہ: — اور جزئی اضافی کی تعریف میں نظر ہے کیونکہ وہ اور کلی اضافی دونوں متضایف ہیں اس لئے کہ جزئی اضافی کا معنی خاص ہے اور کلی اضافی کا معنی عام اور خاص جس طرح بلحاظ عام، خاص ہوتا ہے اسی طرح عام بلحاظ خاص، عام ہوتا ہے اور دو متضایف میں سے ایک کو جائز نہیں کہ دوسرے متضایف کی تعریف میں بیان کیا جائے ورنہ ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل سے پہلے ہو گا نہ کہ اسکے ساتھ نیز لفظ کل افراد کیلئے ہے اور تعریف افراد کی جائز نہیں اسلئے بہتر ہے ہوالاخص من شئی کہا جائے

تشریح: — قولہ دنی تعریف الجزئی: — یعنی جزئی اضافی کی تعریف میں نظروا قع ہے کیونکہ اس کا معنی خاص ہے اور کلی اضافی کا معنی عام اس لئے کہ جزئی اضافی اس اخص کو کہا جاتا ہے جو کسی کے تحت داخل ہو اور کلی اضافی اس اعم کو کہا جاتا ہے جس کے تحت کوئی دوسرا داخل ہو لہذا جزئی اضافی اور خاص اور کلی اضافی اور عام دونوں مترادف ہوئے اور عام و خاص میں چونکہ تضایف ہوتا ہے اس لئے جزئی اضافی و کلی اضافی میں بھی تضایف ہو گا لہذا جزئی اضافی کی تعریف میں لفظ اعم کو بیان کرنے سے متضایف کا ذکر لازم آئے گا جو ممنوع ہے کیونکہ متضالیفین کا تعقل ایک ساتھ ہوتا ہے تقدم و تاخر کے طور پر نہیں۔ اور یہ ثابت ہے کہ تعریف اور اسکے اجزاء کا تصور معترف کے تصور سے پہلے ہوتا ہے لہذا ایک متضایف کی تعریف میں دوسرے متضایف کو بیان کرنا ممنوع ہے ورنہ تقدم شئی علی نفسه لازم آئے گا جو باطل ہے۔ جواب اسکا یہ ہے کہ مصنف کا مقصود جزئی اضافی کی تعریف نہیں بلکہ اس کے احکام میں سے کسی ایک حکم کو بیان کرنا ہے یہ اور بات ہے کہ اس سے جزئی اضافی کی تعریف بھی مستنبط ہو جاتی ہے۔

قولہ والاضافۃ: — جزئی اضافی کی تعریف میں یہ دوسری نظروا قع ہے کہ لفظ کل تعمیم افراد پر دلالت کرتا ہے جبکہ تعریف افراد کی نہیں بلکہ ماہیت کی ہوتی ہے لہذا بہتر ہے لفظ کل کو حذف کر دیا جائے۔ اور ہوالاخص من شئی کہا جائے۔

وَهُوَ أَيْ الْجَزْئِي الْأَضَافِي أَعْمٌ مِنَ الْجَزْئِي الْحَقِيقِي لِأَنَّ كُلَّ جَزْئِي حَقِيقِي جَزْئِي أَضَافِي بُدُونِ الْعَكْسِ
أَمَّا الْأَوَّلُ فَلَا تَكُلُّ جَزْئِي حَقِيقِي فَهُوَ مَنْدَرُجٌ تَحْتَ مَا هِيَ الْمَعْرَافَةُ عَنِ الْمَشْخَصَاتِ كَمَا إِذَا
جَرَّدْنَا زَيْدًا عَنِ الْمَشْخَصَاتِ الَّتِي بِهَا صَارَ شَخْصًا مُعَيَّنًا بَقِيَتْ الْمَاهِيَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ وَ

ہما اعد مند فی کون کل جزئی حقیقی مند رجاً تحت اعد فی کون جزئاً اضافیاً

ترجمہ: — اور وہ یعنی جزئی اضافی اعم ہے جزئی حقیقی سے یعنی ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہے اس کا عکس نہیں لیکن اول تو اس لئے کہ ہر جزئی حقیقی اپنی ماہیت کے تحت داخل ہوتی ہے جو شخصیات سے خالی ہے چنانچہ جب ہم زید کو ان شخصیات سے خالی کریں چکی وجہ سے زید شخص معین ہوا ہے تو ماہیت انسانہ باقی رہ جاتی ہے اور وہ اس سے اعم ہے تو ہر جزئی حقیقی اعم کے تحت داخل ہوگی پس وہ جزئی اضافی بھی ہوگی۔

تشریح: — قولہ دہوای الجزئی۔ مصنف کے قول دہوایم میں صو غیر مرفوع کا مرجع جزئی اضافی ہے لہذا معنی ہوا کہ جزئی اضافی عام ہے جزئی حقیقی سے یعنی جزئی اضافی عام ہے اور جزئی حقیقی خاص لہذا دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوئی اس لئے کہ جو جزئی حقیقی ہو وہ کسی مفہوم عام کے تحت ضرور داخل ہوگی لیکن جو جزئی اضافی ہو اس کیلئے ضروری نہیں کہ جزئی حقیقی ہی ہو جیسے انسان جزئی اضافی ہے کیونکہ وہ عام ہے یعنی حیوان کے تحت داخل ہے لیکن جزئی حقیقی نہیں اس لئے کہ اس کا فرض صدق کثیرین پر محال نہیں پس اس میں دو مادے جمع ہوں گے ایک مادہ اجتماع کا اور دوسرا مادہ افتراق کا چنانچہ لفظ ذیل میں زید ہر جزئی حقیقی اور اضافی دونوں صادق ہیں لیکن جزئی حقیقی اس لئے کہ اس کا فرض صدق کثیرین پر محال ہے اور جزئی اضافی اسلئے کہ وہ انسان کے تحت داخل ہے اور انسان پر جزئی اضافی صادق ہے جزئی حقیقی نہیں لیکن جزئی اضافی اس لئے صادق ہے کہ وہ حیوان کے تحت داخل ہے اور جزئی حقیقی اس لئے صادق نہیں کہ اس کا فرض صدق کثیرین پر محال ہے

جزئی اضافی

جزئی حقیقی

پر محال ہے

انسان

زید

خیال رہے کہ جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت اس وقت ہوگی جبکہ جزئی حقیقی جزئی اضافی کا ذاتی یعنی اس کا جزر ہو ورنہ دونوں کے درمیان عموم و خصوص

من وجہ کی نسبت ہوگی چنانچہ نقشہ ذیل میں زید پر جزئی حقیقی اور جزئی اضافی دونوں صادق ہیں اور واجب تعالیٰ پر جزئی حقیقی صادق ہے جزئی اضافی نہیں لیکن جزئی حقیقی اس لئے صادق ہے کہ اس کا فرض صدقِ کثیرین پر محال ہے لیکن جزئی اضافی اس لئے صادق نہیں کہ وہ کسی کی ذات کے تحت داخل نہیں اور انسان پر جزئی اضافی صادق ہے جزئی حقیقی نہیں جیسا کہ گذرا اور جزئی حقیقی و جزئی اضافی کی

نقیض لا جزئی حقیقی ولا جزئی اضافی کے جزئی حقیقی زید جزئی اضافی
درمیان بھی بتقدیر اول عموم و خصوص مطلق واجب تعالیٰ

کی نسبت ہے لیکن عام کی نقیض خاص انسان
اور خاص کی نقیض عام ہوگی لہذا جزئی اضافی جس فرد پر صادق ہوگا اس پر لا جزئی حقیقی بھی صادق ہوگی لیکن جس فرد پر لا جزئی حقیقی صادق آئے اس پر لا جزئی اضافی کا صادق آنا کوئی ضروری نہیں چنانچہ نقشہ ذیل میں جو ہر پر لا جزئی حقیقی ولا جزئی اضافی دونوں صادق ہیں اور انسان پر لا جزئی حقیقی

صادق ہے لا جزئی اضافی نہیں خاص جزئی حقیقی زید جزئی اضافی عام
اور جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کی نقیض لا جزئی حقیقی اور لا جزئی اضافی کے، عام لا جزئی حقیقی
درمیان بھی بتقدیر دوم عموم و خصوص من

وجہ کی نسبت ہے چنانچہ نقشہ ذیل میں انسان جو ہر
جو ہر پر لا جزئی حقیقی اور لا جزئی اضافی دونوں صادق ہیں اس لئے کہ انھیں تحت عام نہیں ہے اور انسان پر لا جزئی حقیقی صادق ہے لا جزئی اضافی نہیں اس لئے کہ وہ انھیں تحت اعم یعنی حیوان کے تحت داخل ہے اور لا جزئی حقیقی لا جزئی اضافی
واجب تعالیٰ پر لا جزئی اضافی حقیقی انسان جو ہر واجب تعالیٰ

نہیں جیسا کہ ظاہر ہے
قولہ یعنی ان کے قول و ہوا وعد سے دودعو سے پیدا ہوتے ہیں

کہ جزئی اضافی جب جزئی حقیقی سے عام ہے تو ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہوگی یہ پہلا دعویٰ ہے اس کا عکس نہیں یعنی ہر جزئی اضافی جزئی حقیقی نہیں یہ دوسرا دعویٰ ہے دعویٰ اول کی دلیل اما الاول سے دی گئی ہے اور دعویٰ دوم کی دلیل اما الثانی سے اگرچہ تفصیلات ماقبل میں گذر چکی ہیں۔

قولہ اما الاول :- یہ دلیل ہے دعویٰ اول کی جس کا حاصل یہ کہ ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی اس لئے ہے کہ جزئی حقیقی خاص ہے اور ہر خاص عام کے تحت داخل ہوتا ہے یعنی وہ اس ماہیت کے تحت داخل ہوتا ہے جو شخصیات سے عامی ہو چنانچہ زید کو جب ان شخصیات سے عامی کیا جائے جن کی وجہ سے وہ شخص معین ہوا ہے تو صرف ماہیت انسانیت باقی رہ جاتی ہے جو عام ہے لہذا ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی کے تحت داخل ہوگی:

فقد منقوض بواجب الوجود فإنه شخصٌ معيَّنٌ ويتنعَّ أن يكون له ما هيئة كية ولا انضمام
كان مجرد تلك الباهية الكلية يلزم أن يكون امرٌ واحدٌ كلياً وجزئياً وهو محالٌ وإن كان تلك
الباهية مع شئٍ آخر يلزم أن يكون واجب الوجود معروضاً للشخص وهو محالٌ لباقتله
في فترته لحكمة أن شخص واجب الوجود عينه

ترجمہ: — اور یہ قول واجب الوجود سے منقوض ہے کہ وہ شخص معین ہے اور اس کے لئے ماہیت کلیہ کا ہونا محال ہے ورنہ اگر وہ محض ماہیت کلیہ ہو تو امر واحد کا کلی و جزئی ہونا لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر وہ ماہیت شئی آخر کے ساتھ ہو تو لازم آئے گا کہ واجب الوجود شخص کا معروض ہو اور محال ہے کیونکہ فن حکمت میں یہ ثابت ہے کہ واجب الوجود کا شخص اس کا عین ہوتا ہے۔

تشریح: — قولہ و هذا منقوض :- یہ نقض حکم مذکور پر وارد ہے کہ ہر جزئی حقیقی کا ماہیت کے تحت میں داخل ہونے کا حکم واجب الوجود سے منقوض ہے کیونکہ ذات واجب الوجود جزئی حقیقی اور شخص معین ہے جس کیلئے ماہیت کلیہ ہونا محال ہے کہ اس کے تحت اس کو داخل کیا جائے ورنہ اگر وہ

صرف یہی ماہیت کلیہ ہو تو امر واحد کا کلی و جزئی دونوں ہونا لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر وہ ماہیت کسی دوسری شئی کے ساتھ ہو تو واجب الوجود کو تشخص کا معرض ہونا لازم آئے گا جو کہ وہ بھی محال ہے کیونکہ فن حکمت میں یہ ثابت ہے کہ واجب الوجود کا تشخص عین ذات ہوتا ہے جبکہ معرض ہونے سے غیریت ہوتی ہے، جواب اس نقص کا متعدد دیا جاسکتا ہے اول یہ کہ واجب الوجود جزئی حقیقی نہیں ہے کیونکہ کلی و جزئی ہونے کا مدار وجود ذہنی پر ہے اور واجب الوجود کا ذہن میں وجود و حصول محال ہے لہذا وہ جزئیات کے ساتھ متصف نہیں ہوگا تو وہ جزئی حقیقی بھی نہ ہوگا مگر یہ جواب بایں طور مسترد ہے کہ جزئی ہونے کیلئے یہ ضروری نہیں کہ وہ ذہن میں بالفعل حاصل ہو بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ اگر وہ ذہن میں حاصل ہو تو شرکت کثیرین سے مانع ہوگا اور یہ معنی حصول فی الذہن بالفعل کو مستلزم ہے اور نہ بالذہن قویہ تعریف واجب الوجود پر صادق آئے گی اور واجب الوجود جزئی حقیقی ہوگا۔ دوسرا جواب یہ کہ ہر جزئی حقیقی چونکہ مفہومات کلیہ میں سے کسی نہ کسی مفہوم عام کے تحت ضرور داخل ہوتی ہے اور کچھ بھی نہیں تو مفہوم شئی کے تحت ضرور داخل ہوتی ہے اس لئے واجب الوجود بھی جزئی حقیقی ہوگا کہ وہ کسی مفہوم عام کے تحت ضرور داخل ہے لیکن یہ جواب بھی درست نہیں اس لئے کہ واجب تعالیٰ اگر مفہوم عام کے تحت داخل ہے تو ان کا مرکب ہونا لازم آئے گا اور مرکب حدوث کو لازم ہے اور حدوث شان واجب کے خلاف ہے لیکن مرکب ہونا اسلئے لازم آئے گا کہ جو شئی بھی مفہوم عام کے تحت داخل ہو اس کے لئے مفہوم عام مابلا اشتراک ہوتا ہے کیونکہ وہ قسم کو شامل ہوتا ہے اور مابلا اشتراک کے لئے مابلا امتیاز ضروری ہے لہذا واجب الوجود کیلئے مابلا اشتراک اور مابلا امتیاز دونوں ضروری ہیں یہی ترتیب ہے نیز مفہوم عام کے تحت ہونا مقتضائے ذات کے بھی خلاف ہے کیونکہ اس کی ذات تمام کائنات سے بلند و ارفع ہے لہذا اس کی ذات بردالات کرنے والا لفظ بھی ایسا ہی ہونا چاہئے جو کسی کے تحت داخل نہ ہو۔

أَلَا تَأْتِي فَلْجَوَازِئِرَ أَنْ يَكُونَ الْجَزْئِيُّ الْأَصْفَىٰ كَلِيًّا لِأَنَّ الْأَخْصَ مِنْ شَيْءٍ وَلَا اخْصَ مِنْ شَيْءٍ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ كَلِيًّا
تَحْتَ كُلِّ آخَرٍ خِلَافَ الْجَزْئِيِّ الْحَقِيقِيِّ فَإِنَّهُ يَسْتَنَعُ أَنْ يَكُونَ كَلِيًّا

تس جملہ: — لیکن اگر دو م تو اس لئے کہ جزئی اضافی کا کلی ہونا جانتے ہیں کیونکہ وہ اخص من شئ ہے اور اخص من شئ یہ جانتے ہیں کہ کلی ہو جو کسی دوسری کلی کے تحت ہو بخلاف جزئی حقیقی کہ اس کا کلی ہونا منع ہے۔

تشریح: — قولہ اما الثانی: یہ دلیل ہے دعویٰ دوم کی جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر جزئی اضافی جزئی حقیقی اس لئے نہیں ہو سکتی کہ ممکن ہے جزئی اضافی کلی ہو کیونکہ جزئی اضافی اخص من شئ کو کہا جاتا ہے اور اخص من شئ ممکن ہے کلی ہو جو دوسری کلی کے تحت داخل ہو بخلاف جزئی حقیقی کہ وہ کلی نہیں ہو سکتی چنانچہ نقشہ ذیل میں زید جزئی حقیقی اور جزئی اضافی دونوں ہے جزئی حقیقی اس لئے کہ وہ کثیرین پر مشتمل نہیں آتا ہے اور جزئی اضافی اس لئے کہ وہ انسان کے تحت داخل ہے اور انسان جزئی اضافی ہے جزئی حقیقی نہیں کیونکہ وہ حیوان سے اخص اور اس کی تحت داخل ہے



قال الخاضع النوع كما يقال على ما ذكرناه ويقال له النوع الحقيقي فكذلك يقال على كل ما عليه يقال عليه ما على غيرهما الجنس في جواب ما هو قولاً اولياً ويسمى النوع الإضافي

تس جملہ: — مصنف نے فرمایا کہ پانچویں بحث یہ ہے کہ نوع کا اطلاق جس طرح ماذکرناہ پر ہوتا ہے اور اس کو نوع حقیقی کہا جاتا ہے اسی طرح ہر اس ماہیت پر ہوتا ہے کہ اس پر اور اس کے غرہ پر ماہی کے جواب میں قول اولیٰ کے طور پر جنس بولی جاتی ہے اس کو نوع اضافی کہا جاتا ہے۔

تشریح: — بیانہ الخاضع النوع: تیسری فصل جو کلی و جزئی کے بیان میں ہے اس میں پانچ نکلیں ہوتی ہیں پہلی بحث کلی کے بیان میں دوسری بحث کلی طبعی و منطقی و غرہ کے بیان میں اور تیسری بحث دو کلیوں کے درمیان نسبت کے بیان میں اور چوتھی بحث جزئی اضافی اور جزئی اضافی کا جزئی حقیقی

کے درمیان نسبت کے بیان میں اور پانچویں بحث نوع اضافی اور نوع اضافی کا نوع حقیقی کے درمیان نسبت کے بیان میں پہلی چاروں بحثیں جب تفصیل کے ساتھ گزر چکیں تو اب آخری اور پانچویں بحث کو بیان کیا جاتا ہے کہ جزئی اور کلی کا اطلاق اشتراک لفظی کے طور پر جس طرح دو معنوں میں ہوتا ہے اسی طرح نوع کا اطلاق اشتراک لفظی کے طور پر دو معنوں پر ہوتا ہے معنی بذکور کے اعتبار سے نوع کو نوع حقیقی کہا جاتا ہے اور معنی موجود و ہر اس مابین ہر کہ اسپر اور اس کے غیر پر مابو کے جواب میں قول اولیٰ کے طور پر جنس بولی جائے، اس کے اعتبار سے نوع اضافی کہا جاتا ہے۔

أَوَّلُ النَّوعِ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ وَهُوَ الْقَوْلُ عَلَى كَثِيرٍ مِنْ مُتَّفِقِينَ بِالْحَقِيقَةِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ
 بِقَوْلِ لُغَةِ النَّوعِ الْحَقِيقِ لِأَنَّ نَوْعِيَّتَهُ إِنَّمَا هِيَ بِالنَّظَرِ حَقِيقَتُهُ الْوَاحِدَةُ الْخَاصَّةُ فِي أَفْرَادِهِ كَذَلِكَ
 يُطْلَقُ بِالِاشْتِرَاكِ عَلَى كُلِّ مَا هِيَ بِقَوْلِ عَلَيْهِمْ وَاعْلَى غَيْرِهَا الْجِنْسُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ قَوْلًا أَوَّلِيًّا
 أَكْبَدًا وَسَطًا كَالْإِنْسَانِ بِالْقِيَامِ عَلَى الْخِيَوَانِ فَإِنَّهُ مَا هِيَ يُقَالُ عَلَيْهِمْ وَاعْلَى غَيْرِهَا كَالْفَرَسِ الْجِنْسُ وَهُوَ
 الْخِيَوَانُ حَقٌّ إِذَا قِيلَ مَا الْإِنْسَانُ وَالْفَرَسُ فَاَلْجَوَابُ أَنَّ خِيَوَانٌ وَلِهَذَا الْمَعْنَى يَسْنَى نَوْعًا مُضَافِيًّا
 لِلنَّوْعِيَّةِ بِالْإِضَافَةِ إِلَى مَا نَوَقْنَا

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ نوع کا اطلاق جیسا کہ اس معنی پر کیا جاتا ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے
 یعنی جو کثیرین متفقین بالحقیقہ پر مابو کے جواب میں بولی جائے اور اس کو نوع حقیقی کہا جاتا ہے کیونکہ اس
 کا نوع ہونا اس حقیقت واحدہ کے لحاظ سے ہے جو افراد میں حاصل ہوتی ہے اسی طرح اس کا اطلاق
 اشتراک لفظی کے طور پر اس مابین ہر کہ اس پر اور اس کے غیر پر مابو کے جواب میں قول اولیٰ
 کے طور پر یعنی بلا واسطہ جنس بولی جائے جیسے انسان بہ نسبت حیوان کے کہ یہ ایک مابین ہر کہ اس
 پر اور اس کے غیر مثلاً فرس پر جنس بولی جاتی ہے اور وہ حیوان ہے یہاں تک کہ جب سوال کیا جائے
 کہ انسان اور فرس کیا ہے تو جواب ہو گا کہ وہ حیوان ہے اور اسی معنی کی وجہ سے اس کو نوع اضافی
 کہا جاتا ہے کیونکہ اس کا نوع ہونا اس کے مانوف کے لحاظ سے ہے۔

تشریح: قولہ النوع كما يطلق به نوع کا اطلاق اشتراک لفظی کے طور پر دو معنوں پر ہوتا ہے ایک معنی مذکور یعنی اس کلی پر جو کثیرین متفقین بالحقیقہ پر ماہوں کے جواب میں محمول ہو جیسے انسان و فرس وغیرہ اور دوسرا اس ماہیت پر کہ جس کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر بذریعہ ماہما سوال کرنے پر بلا واسطہ جنس محمول ہو جیسے انسان و حیوان وغیرہ معنی اول کے اعتبار سے نوع کو حقیقی کہا جاتا ہے اور معنی دوم کے اعتبار سے اضافی لیکن حقیقی اس لئے کہ وہ اپنے افراد کی پوری حقیقت ہوتی ہے یہاں لئے کہ نوع کا اطلاق مناطق کے عرف میں جب بھی ہوتا ہے اس سے متبادر پہلا معنی ہوتا ہے اور ثبلاً ہونا بلا قرینہ حقیقی ہونے پر دال ہے لیکن اضافی اس لئے کہ وہ اپنے مافوق کے اعتبار سے نوع ہوتی ہے جبکہ ماتحت کے اعتبار سے جنس ہوتی ہے جیسے حیوان اپنے مافوق یعنی جسم نامی کے اعتبار سے نوع ہے اور ماتحت یعنی انسان و فرس کے اعتبار سے جنس ہے۔

قولہ کل ماہیۃ: ممکن ہے یہاں یا اعتراض ہو کہ نوع اضافی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں اس لئے کہ اس میں شخص بھی داخل ہو جاتا ہے اس لئے کہ وہ بھی ایک ماہیت ہے جس کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر ماہما کے ذریعہ سوال کرنے پر جواب میں جنس محمول ہوتی ہے جیسے الزید والفرس ماہما کے جواب میں حیوان واقع ہوتا ہے جواب یہ کہ تعریف میں ماہیت سے مراد مطلق ماہیت نہیں بلکہ وہ ہے جو ماہوں کے جواب میں محمول ہوتی ہے اور ماہوں کے جواب میں کلی ذاتی محمول ہوتی ہے جزئی و عرضی نہیں ظاہر ہے شخص کلی ذاتی نہیں لہذا وہ تعریف سے خارج ہے۔ خیال ہے کہ شخص اس نوع کو کہا جاتا ہے جو مقید بالشخص ہو جیسے زید و بکر وغیرہ۔

فالمأھیۃ منزلة بمنزلة الجنس ولا بد من ترك لفظ الكل لئلا يسع في مبحث الجزئي الاضافي من ان الكل لا افراد والتعريف لا افراد لا يجوز وذكر الكل لانه جنس الكميات ولا بد من حد وكما بد ولا ذكره فان قلت المأھیۃ هي الصورة العقلية من شئ وصورة العقلية كميات فذكرها يعني عن ذكر الكل فنقول المأھیۃ ليس مفهوماً مفهوماً الكلي غاية اني الباب انه من لوازمها فيكون دلالة المأھیۃ على الكلي دلالة الملزوم على اللازم يعني دلالة الالتزام لكن دلالة الالتزام

مہجورۃ فی التعریفات

ترجمہ: — پس لفظ ماہیت بمنزلہ جنس ہے اور لفظ کل کا ترک ضروری ہے کیونکہ جزئی اضافی کی بحث میں سن چکے ہیں کہ لفظ کل افراد کے لئے ہے اور افراد کی تعریف جائز نہیں اور لفظ کلی کا ذکر ضروری ہے کیونکہ یہ جنس کلیات ہے اور کلیات کی حدود ذکر کلی کے بغیر تمام نہیں ہوں اگر آپ کہیں کہ ماہیت شئی کی صورت عقلیہ ہے اور صورت عقلیہ کلیات ہیں لہذا ماہیت کا ذکر لفظ کلی کے ذکر سے بے نیاز کر دیتا ہے تو ہم کہیں گے کہ ماہیت کا مفہوم بعینہ کلی کا مفہوم نہیں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ وہ لوازم ماہیت سے ہے تو ماہیت کی دلالت کلی پر دلالت لزوم بملازم ہے یعنی دلالت التزامی ہے لیکن دلالت التزامی تعریفات میں متروک ہے۔

نشیخ: — قولہ فالماہیۃ:۔ نوع اضافی کی تعریف میں جو قیود ہیں اس عبارت سے ان کے فوائد بیان کئے جاتے ہیں کہ تعریف میں لفظ ماہیت یا بدلہ جنس ہے اور فی جواب ماہو بمنزلہ فصل بعد کہ اس سے فصل اور خاصہ اور عرض نام خارج ہو جاتے ہیں اور قول اولیٰ فصل قریب ہے کہ اس سے صنف جو کہ وہ بھی کلی ہے خارج ہو جاتا ہے اور تعریف میں جس قید کو چھوڑنا ضروری تھا اس کو بیان کیا گیا ہے اور جس کو بیان کرنا ضروری تھا اس کو چھوڑ دیا گیا اول یعنی لفظ کل جو ماہیت سے قبل مذکور ہے اس کو چھوڑنا ضروری ہے اس لئے کہ جزئی اضافی کی بحث میں بلکہ اس سے قبل بھی یہ بیان کیا گیا ہے کہ کل افراد کے لئے آتا ہے اور تعریف افراد کی جائز نہیں ہوتی ہے اور دوم یعنی لفظ کلی کا ذکر ضروری ہے اس لئے کہ نوع اضافی از قسم کلیات ہے اور تعریف کلیات میں لفظ کلی جنس واقع ہوتا ہے اور جنس کے بغیر چونکہ تعریف نام نہیں ہوتی ہے اس لئے جنس کو بیان کرنا ضروری ہے۔

قولہ فان قلت:۔ یہ ایک سوال ہے کہ کلی کا ذکر ضروری نہیں ہے کیونکہ ماہیت شئی کی صورت عقلیہ کو کہا جاتا ہے اور صورت عقلیہ کلی ہوتی ہے لہذا ماہیت کے

مرتبہ کو کسی ایک شئی پر حمل کیا جائے تو اگر عالی کا حمل کیا جائے تو سافل کے واسطے سے ہو گا چنانچہ
 حیوان کا حمل اگر نہ ید یا ترکی پر کیا جائے تو اس واسطے سے ہو گا کہ پہلے نہ ید یا ترکی پر انسان کا حمل
 کیا جائے لہذا حیوان کا حمل انسان پر ادلی ہو اور نہ ید یا ترکی پر ثابونی تو مصنف کے قول قولاً
 اولیاء سے صنف خارج ہو گیا کہ وہ اگرچہ کلی ہے کہ اس پر اور اس کے غیر پر مائٹھ کے جواب میں
 جنس محمول ہوتی ہے چنانچہ ترکی اور فرس سے متعلق مائٹھ کے ذریعہ سوال کیا جائے تو
 جواب حیوان ہو گا لیکن جنس کا قول صنف یعنی ترکی پر ادلی نہیں بلکہ اس واسطے سے ہے
 کہ اس پر نوع کا حمل کیا جائے لہذا قول ادلی کی قید سے صنف خارج ہو گیا کہ اس کو نوع اضافی
 نہیں کہا جاتا ہے

قولہ ^طکالرومی : صنف کی مثال جو رومی و ترکی سے دی گئی ہے اس سے مراد وہ انسان
 ہے جس کی پیدائش ملک روم و ترکستان میں ہو اور اگر وہ ہر اس شئی کا نام ہو جو حاصل فی الرمد و
 ترکستان ہو عام ہے کہ وہ انسان ہو یا گھوڑا و کبڑا وغیرہ تو مثال درست نہ ہوگی۔

قَالَ وَ مَرَاتِبُهُ أَرْبَعٌ لِأَنَّهَا أَعْمُ الْأَنْوَاعِ وَهُوَ النَّوعُ الْعَالِيُّ كَالْجَسْمِ أَوْ الْخَصِّصُ وَهُوَ النَّوعُ السَّافِلُ كَالْإِنْسَانِ
 وَ لَيْسَتْ نَوْعُ الْأَنْوَاعِ أَوْ أَعْمُ مِنَ السَّافِلِ وَ الْخَصِّصُ مِنَ الْعَالِيِّ وَهُوَ النَّوعُ الْمُتَوَسِّطُ كَالْحَيَوَانِ وَ الْجَسْمِ
 النَّاجِيٍّ أَوْ مَبَايِنٌ لِلْكَلِّ وَهُوَ النَّوعُ الْمَفْرُودُ كَالْعَقْلِ إِنْ قُلْنَا أَنَّ الْجَوْهَرَ جَنْسٌ لِنُ

ترجمہ :۔ مصنف نے فرمایا کہ نوع کے چار مرتبے ہیں کیونکہ وہ یا تو اعم الانواع ہے اور
 وہ نوع عالی ہے جیسے جسم یا خص الانواع ہے اور وہ نوع سافل ہے جیسے انسان اور اس
 کا نام نوع رکھا جاتا ہے یا سافل سے اعم اور عالی سے خص ہے اور وہ نوع متوسط ہے جیسے
 حیوان اور جسم نامی یا ان سب کا مابین ہے اور وہ نوع مفرد ہے جیسے عقل اگر ہم کہیں کہ جو ہر اس
 کی جنس ہے۔

تشریح :- بیانہ و مراتبہ ۱۔ نوع اضافی کے مفہوم میں چونکہ عموم مستفاد ہوتا ہے اس لئے احتمال عقلی کے طور پر اس کے چار مرتبہ برآمد ہوتے ہیں (۱) تمام انواع عام (۲) تمام انواع خاص (۳) بعض سے عام اور بعض سے خاص (۴) کل کا مباین۔ اول نوع عالی ہے جسے جسم مطلق کہہ جاتا ہے جسے جسم نامی اور حیوان و انسان سے عام ہے دوم نوع سافل ہے جس کو نوع الانواع کہاجاتا ہے جسے انسان کہہ جاتا ہے جسے جسم مطلق جسم نامی حیوان سے خاص ہے۔ سوم نوع متوسط ہے جسے جسم نامی و حیوان کہہ جاتا ہے جسے جسم مطلق سے خاص اور انسان سے عام ہیں چہارم نوع مفرد ہے جسے عقل کہہ جاتا ہے اگر اس کی جنس ہو

أَقُولُ أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ إِلَى مَرَاتِبِ النَّوَءِ الْإِضَافِيِّ دُونَ الْحَقِيقِيِّ لِأَنَّ الْأَنْوَءَ الْحَقِيقِيَّةَ لَا يُمْكِنُ أَنْ تَتَوَسَّطَ حَتَّى يَكُونَ نَوْءٌ حَقِيقِيٌّ فَوْقَهُ نَوْءٌ حَقِيقِيٌّ وَلَا لَكَ أَنَّ النَّوَءَ الْحَقِيقِيَّ جِنْسًا وَأَنَّكَ لَمْ تَحَالِ

ترجمہ :- میں کہتا ہوں کہ مصنف نے ارادہ کیا کہ نوع اضافی کے مراتب کی طرف اشارہ کرے نوع حقیقی کے نہیں کیونکہ انواع حقیقیہ کا مرتبہ ہونا محال ہے یہاں تک کہ نوع حقیقی کے اوپر نوع حقیقی ہو ورنہ نوع حقیقی جنس ہو جائے گی جو محال ہے۔

تشریح :- قولہ اراد ان یشر۔ مراتب چونکہ صرف نوع اضافی کے ہوتے ہیں نوع حقیقی کے نہیں کیونکہ متن میں مراتبہ کی ضمیر مجرور کا مرجع نوع اضافی ہے۔ لیکن مراتب نوع حقیقی کے اس لئے نہیں ہوتے کہ مراتب میں ترتیب ہوتی ہے اور ترتیب کیلئے تعدد لازم ہے یعنی یہ ضروری ہے کہ ایک نوع کے اوپر دوسری نوع ہو اور دوسری نوع لاحقہ اضافی ہوگی حقیقی نہیں کیونکہ حقیقی کسی بھی نوع کے اوپر نہیں ہوتی ہے ورنہ لازم آئے گا کہ وہ جنس ہو جائے کیونکہ نوع حقیقی اپنے افراد کی پوری ماہیت ہوتی ہے تو جو کچھ فوق میں فرض کی جائے وہ اپنے افراد کی پوری ماہیت ہوگی مگر وہ کلی اس نوع کی پوری ماہیت نہیں ہو سکتی جو اسکے تحت میں ہے کیونکہ کلی فوق کو اگر کلی تحت کی پوری ماہیت مان لی جائے تو کلی تحت صنف ہو جائے گی اس لئے

کہ صنف اس نوع کو کہا جاتا ہے جو کئی عرضی کے ساتھ متصف ہو اور نوع کا صنف ہونا اختلاف مفروض سے لہذا کلی فوق اپنے افراد کی پوری ناپیت نہ ہوگی بلکہ تمام مشترک ہوگی اور تمام مشترک ہی کو جنس کہا جاتا ہے لہذا کلی فوق جس کو نوع حقیقی فرض کیا گیا تھا اس کا جنس ہونا لازم آیا جو محال ہے۔

وَالْأَنْوَاعُ الْأَضَافِيَّةُ فَقَدْ تَتَرْتَّبُ بِحُجُوزٍ أَنْ يَكُونَ نَوْعٌ إِضَافِيٌّ فَوْقَ نَوْعٍ آخَرَ إِضَافِيٍّ كَالْإِنْسَانِ فَإِنَّ نَوْعَ إِضَافِيٍّ لِلْحَيَوَانِ وَهُوَ نَوْعٌ إِضَافِيٌّ لِلْجَسْمِ النَّاسِيٍّ وَهُوَ نَوْعٌ إِضَافِيٌّ لِلْجَسْمِ الْمَطْلُوعِ وَهُوَ نَوْعٌ إِضَافِيٌّ لِلْجَوْهَرِ فَبِإِعْتِبَارِ ذَلِكَ صَارَ مَرَاتِبُهُ أَرْبَعًا أَلَا أَنْكُ أَمَّا أَنْ يَكُونَ أَعْمَلًا الْأَنْوَاعُ أَوْ أَخْصَصًا أَوْ أَعْمًا مِنْ بَعْضِهَا وَأَخْصَصُ مِنَ الْبَعْضِ أَوْ مُبَايِنًا لِلْكَلِّ وَالْأَوَّلُ هُوَ النَّوَاعُ الْعُلَا كَالْجَسْمِ فَإِنَّهُ أَعْمٌ مِنَ الْجَسْمِ النَّاسِيٍّ وَالْحَيَوَانِ وَالْإِنْسَانِ وَالثَّانِي النَّوَاعُ السَّافِلُ كَالْإِنْسَانِ فَإِنَّهُ أَخْصَصٌ مِنْ سَائِرِ الْأَنْوَاعِ وَالثَّلَاثُ النَّوَاعُ الْمُتَوَسِّطُ كَالْحَيَوَانِ فَإِنَّهُ أَخْصَصٌ مِنَ الْجَسْمِ النَّاسِيٍّ وَاعْمٌ مِنَ الْإِنْسَانِ وَكَالْجَسْمِ النَّاسِيٍّ فَإِنَّهُ أَخْصَصٌ مِنَ الْجَسْمِ وَاعْمٌ مِنَ الْحَيَوَانِ وَالرَّابِعُ النَّوَاعُ الْمَفْرُودُ وَلَمْ يَوْجَدْ لَهُ مِثَالٌ فِي الْوُجُودِ

ترجمہ: — اور لیکن انواع اضافیہ تو وہ مرتب ہو سکتی ہیں کیونکہ جائز ہے نوع اضافی کے اوپر نوع اضافی ہو جیسے انسان کہ وہ نوع اضافی ہے حیوان کیلئے اور حیوان نوع اضافی ہے جسم نامی کیلئے اور جسم نامی نوع اضافی ہے جسم مطلق کیلئے اور جسم مطلق نوع اضافی ہے جو ہر کیلئے پس اس اعتبار سے اس کے مراتب چار ہوتے کیونکہ وہ یا تو اعم الانواع ہوگی یا اخص الانواع یا بعض سے اعم اور بعض سے اخص یا سب سے مباین اول نوع عالی ہے جیسے جسم کہ وہ جسم نامی حیوان اور انسان سے عام ہے اور دوم نوع سافل ہے جیسے انسان کہ وہ تمام انواع سے اخص ہے اور سوم نوع متوسط ہے جیسے حیوان کہ وہ جسم نامی سے اخص اور انسان سے اعم ہے اور جیسے جسم نامی کہ وہ جسم سے اخص اور حیوان سے عام ہے اور چہارم نوع مفرد ہے

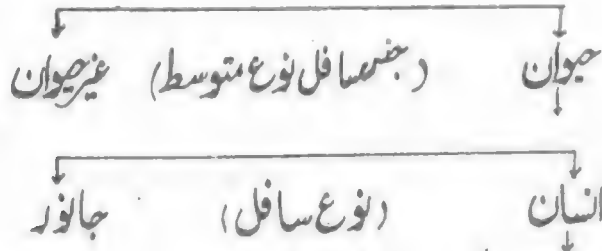
جسکی مثال نہیں پائی جاتی: قولہ والامانواع الاضافیۃ۔ نوع خواہ حقیقی ہو یا اضافی جزء خاص کا نام
 ہے جس طرح جنس جز عام کا نام ہے۔ تفصیل سے یوں سمجھئے کہ جو ہر کی طرف نظر کیا جائے تو دو قسمیں
 پیدا ہوتی ہیں ایک جسم یعنی مادی دوسری غیر جسم یعنی مجرد پھر جسم کی بھی دو قسمیں ہیں ایک نامی
 یعنی بالندہ دوسری غیر نامی یعنی جماد پھر نامی کی بھی دو قسمیں ہیں ایک حیوان یعنی ذی روح دوسری
 غیر حیوان یعنی غیر ذی روح پھر حیوان کی بھی دو قسمیں ہیں ایک عاقل یعنی انسان دوسری غیر عاقل
 یعنی جانور پھر انسان کے بعد جزئیات ہیں۔ دیکھئے جو ہر سب سے عام ہے جس سے تخصیص
 پیدا ہو کر جسم مطلق پھر حیوان پھر انسان حاصل ہوا تو جو ہر میں غایت درجہ کی نعیم ہے اور انسان
 میں غایت درجہ کی تخصیص ہے اور ان کے اجزاء متوسط من وجہ عام ہے اور من وجہ
 خاص مثلاً نامی باعتبار جسم مطلق خاص ہے اور باعتبار حیوان عام۔ اسی طرح حیوان باعتبار
 نامی خاص ہے اور باعتبار انسان عام لہذا حیوان سے لے کر جو ہر تک انسان کیلئے سب
 اجناس ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک انسان سے عام تر ہے جو ہر جنس عام ہے جس کو جنس
 الاجناس کہا جاتا ہے کیونکہ وہ تمام اجناس سے عام تر ہے اور حیوان جنس سافل ہے کیونکہ
 ان میں سے ہر ایک انسان سے عام تر ہے اور ان کے درمیان جو اجزاء ہیں وہ عموم یعنی ما
 تحت کے اعتبار سے اجناس ہیں لیکن خصوص یعنی مافوق کے اعتبار سے انواع ہیں اسی طرح
 جسم مطلق سے لیکر انسان تک جو ہر کیلئے سب انواع ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک جو ہر سے
 خاص تر ہے انسان نوع سافل ہے جس کو نوع الانواع کہا جاتا ہے کیونکہ وہ تمام انواع سے
 خاص تر ہے اور جسم مطلق نوع عالی ہے۔

نقشہ نقشہ ذیل دیکھئے۔ جو ہر (جنس عالی)

جسم مطلق (نوع عالی جنس متوسط) مجرد

جسم جماد
 جسم نامی
 (جنس متوسط نوع متوسط)

جسم نامی



فصلہ فقہ تترتب: ^ع زید۔ بکر۔ خالد وغیرہ

نوع کی نوعین چونکہ مافوق کے اعتبار سے ہوتی ہیں اس لئے نوع اضافی میں ترتیب واقع ہوگی اور ممکن ہے ایک نوع اضافی کے اوپر دوسری نوع اضافی ہو چنانچہ انسان نوع اضافی ہے اس لئے کہ اس کے اوپر حیوان ہے اور حیوان بھی نوع اضافی ہے اس لئے کہ اسکے اوپر جسم نامی ہے اور جسم نامی بھی نوع اضافی ہے اس لئے کہ اسکے اوپر جسم مطلق ہے اور جسم مطلق بھی نوع اضافی ہے اس لئے کہ اسکے اوپر جوہر ہے نو انسان کے اوپر چونکہ چار مرتبے ہوئے۔ (۱) حیوان (۲) جسم نامی (۳) جسم مطلق (۴) جوہر اس لئے نوع اضافی کے بھی چار مرتبے ہوں گے اور نوع چونکہ جزر خاص کو کہا جاتا ہے اس لئے جوہر کی نوع جسم مطلق ہوا اس لئے کہ یہ اس سے خاص ہے اور جسم مطلق کی نوع جسم نامی ہے اور جسم نامی کی نوع حیوان ہوا اور حیوان کی نوع انسان ہوا۔ اس لئے کہ اس سے خاص ہے تو انسان چونکہ تمام نوعوں سے خاص اور سب کے نیچے ہے اس لئے اس کو نوع الانواع اور نوع ساقل کہا جاتا ہے اور جسم مطلق تمام نوعوں کے اوپر ہے اس لئے اس کو نوع عالی کہا جاتا ہے اور حیوان جسم نامی چونکہ انسان و جسم مطلق کے درمیان واقع ہے اس لئے ان دونوں کو نوع متوسط کہا جاتا ہے لہذا نوع اضافی کے چار مرتبے ہوئے (۱) نوع ساقل جس کو نوع الانواع کہا جاتا ہے جیسے انسان (۲) نوع عالی جیسے جسم مطلق (۳) نوع متوسط جیسے حیوان و جسم نامی (۴) نوع مفرد کہ جس کے زفوق میں کوئی نوع ہے اور نہ تحت کوئی نوع ہے وہ عنقاء کی مثل ہے نوع مفرد ممکن تو ہے لیکن اس کی مثال متحقق نہیں

فصلہ لہذا مان یکن:۔ یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی کہ نوع اضافی کے چار ہی مرتبے ہوں

گے تین یا پانچ نہیں۔ دلیل کا خلاصہ یہ کہ نوع اضافی تمام نوعوں سے عام ہوگی یا تمام سے خاص یا بعض سے عام اور بعض سے خاص یا سب کے مابین اول نوع عالی ہے جیسے جسم مطلق کہ وہ جسم نامی و حیوان و انسان سے عام ہے دوم نوع سافل ہے جیسے انسان کہ وہ تمام نوعوں سے خاص ہے سوم نوع متوسط ہے جیسے حیوان کہ وہ جسم نامی سے خاص اور انسان سے عام ہے اور جیسے جسم نامی کہ وہ جسم مطلق سے خاص اور حیوان سے عام ہے چہارم نوع مفرد ہے جس کی مثال متحقق نہیں البتہ عقل کو فرض کیا جاسکتا ہے اگر جوہر کو اسکی جنس قرار دیا جائے

قولہ اعم لا انواع :۔ انواع جمع ہے نوع کی لیکن یہاں اس سے مراد بافوق الواحد ہے اور مہانت لکل سے مراد مہانت لکل نوع ہے مہانت لکل انواع مرتبہ نہیں۔

وَقَدْ يُقَالُ فِي تَمْثِيلِهِ أَنَّكَ كَالْعَقْلِ إِنْ قُلْنَا إِنَّ الْجَوْهَرَ جَنْسٌ لَهُ فَإِنَّ الْعَقْلَ تَحْتَ الْعُقُولِ الْعَشْرَةِ وَهِيَ كُلُّهَا فِي حَقِيقَةِ الْعَقْلِ مُتَّفَقَةٌ فَمَوْلا يَكُونُ أَعْمٌ مِنْ نَوْعٍ آخَرَ إِذْ لَيْسَ تَحْتَ نَوْعٍ بَلْ اشْتِخَاصٌ وَلَا اخْصَاصٌ لِئَلَيْسَ فَوْقَهُ نَوْعٌ بَلْ الْجَنْسُ وَهُوَ الْجَوْهَرُ فَعَلَى ذَلِكَ التَّقْدِيرِ يَرْفَعُو نَوْعٌ مُفْرَدٌ

ترجمہ :۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ اس کی مثال عقل ہے اگر ہم کہیں جوہر اس کی جنس ہے کیونکہ عقل کے تحت عقول عشرہ ہیں اور وہ کل حقیقت عقل میں متفق ہیں لہذا وہ نوع آخر سے اعم نہیں ہو سکتی کیونکہ اس کے تحت نوع نہیں بلکہ اشخاص ہیں اور نہ انھیں ہو سکتی کیونکہ اس کے اوپر نوع نہیں بلکہ جنس ہے اور وہ جوہر ہے تو وہ اس تقدیر پر نوع مفرد ہے۔

تشریح :۔ قولہ وَقَدْ يُقَالُ :۔ نوع مفرد اگرچہ عقلاً ممکن ہے لیکن اسکی مثال متحقق نہیں بعض لوگوں نے اس کی مثال عقل کو بیان کیا ہے کہ نہ اسکے اوپر نوع ہے اور نہ نیچے۔ نیچا اس لئے نہیں کہ اسکے اشخاص وہ عقول عشرہ ہیں اور اوپر اسلئے نہیں کہ اس کے اوپر جنس ہے جوہر کو اس کی اس جنس قرار دیا جائے۔ میر صاحب نے کہا کہ عقول عشرہ کا متفقہ الحقائق ہونا ضروری ہے

در نہ عقل کا نوع اضافی مفرد ہونا ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ جوہر اگر عقول کیلئے عرض عام ہو تو عقل تحت جنس نہ ہونی کی وجہ سے نوع اضافی نہ ہوگی اور اگر عقول مختلفہ الحاق ہوں تو عقل جنس مفرد ہو جائے گی نوع اضافی مفرد نہ رہے گی جبکہ وہ مفروض کے خلاف ہے۔

قولہ العقول: عقول کے وجود کے قائل حکما ہیں کہ وہ باری تعالیٰ سے ممکنات میں تہہ کیلئے عقول کو واسطہ قرار دیتے ہیں ان کی دلیلوں سے استفادے کے عقول بساط ہیں مگر نہیں ہند جوہر ان کیلئے جنس نہیں ہوگا ورنہ فصل کا ہونا ضروری ہوگا اور جب اس کی جنس ہوگی اور فصل بھی تو ترکیب لازم آئے گی اور ترکیب حدوث کو لازم ہے اور حدوث شان قدیم کے خلاف ہے کیونکہ عقول کو وہ قدیم مانتے ہیں اور جمہور متکلمین عقول کے وجود کے منکر ہیں ان میں سے بعض کے نزدیک دلیل نہ اس کے وجود پر ہے اور نہ عدم پر اور بعض کے نزدیک دلیل اس کے عدم بلکہ امتناع پر ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ متکلمین کے نزدیک چیزوں کا فاعل مختار مطلقاً اللہ تعالیٰ ہے اور حکما کے نزدیک یہ ہے کہ فاعل مختار چونکہ ہر اعتبار سے واحد ہے اس لئے اس سے صرف ایک ہی صادر ہو سکتا ہے اور وہ اس صادر کا نام عقل اول رکھتے ہیں لیکن اس عقل کا صدقہ مولیٰ تعالیٰ سے بطور علت ہو سکتا لہذا مولیٰ تعالیٰ فاعل بالا بجا ہے جو عقل اول میں اثر کرتا ہے جیسے علت کا اثر معلول میں ہوتا ہے پس اللہ تعالیٰ واجب لذات ہے جس کی ذات صرف وجوب ہی سے متصف ہوتی ہے اور عقل اول ممکن بھی ہے اور واجب بھی لیکن اس کا امکان لذات ہے اور وجوب اس اعتبار سے ہے کہ اس کا صدور واجب سے ہے لہذا دونوں ہی قدیم ہیں لیکن مولیٰ تعالیٰ کا قدم بالذات ہے اور عقل اول کا قدم بالزمان ہے بایں معنی کہ اس کیلئے اول نہیں۔ اور عقل اول چونکہ دو وصفوں کے ساتھ متصف ہے ایک امکان اور دوسرا وجوب اس لئے اس کا اثر بھی دو اعتبار سے ہوتا ہے وجوب کے اعتبار سے عقل ثانی میں بطور علت اثر کرتی ہے اور امکان کے اعتبار سے فلک تاسع یعنی عرش میں اثر کرتی ہے اس طرح عقل ثانی دو وصفوں سے متصف ہے علت ہونے کے اعتبار سے واجب ہے اور ذات کے اعتبار سے ممکن ہے لہذا وجوب کے اعتبار سے عقل ثالث میں اثر کرتی ہے اور امکان کے

اعتبار سے فلک ثامن یعنی کرسی میں اثر کرتی ہے اسی طرح دس عقلیں اور نو فلاک ہیں اور ان دس عقلوں میں سے ہر ایک اس کا مدبر ہے جو اس سے پیدا ہوتی ہے لہذا عقل اول جو واجب الوجود سے پیدا ہے فلک تاسع اور عقل ثانی میں مدبر ہے الی آخرہ اسی طرح عقل عاشق فلک تاسع اور جمیع ارض میں مدبر ہے

وَدَبَّاهُ يَقْرَأُ الْقِسْمَ عَلَى وَجْهِ آخِرِهِ وَأَنَّ النَّوْعَ أَمَّا أَنْ يَكُونَ فَوْقَ نَوْعٍ وَتَحْتَهُ نَوْعٌ أَوْ لَا يَكُونَ فَوْقَ نَوْعٍ وَلَا تَحْتَهُ نَوْعٌ أَوْ يَكُونَ فَوْقَ نَوْعٍ وَلَا يَكُونَ تَحْتَهُ نَوْعٌ أَوْ يَكُونَ تَحْتَهُ نَوْعٌ وَلَا يَكُونَ فَوْقَ نَوْعٍ وَذَلِكَ ظَاهِرٌ

ترجمہ: _____ اور کبھی تقسیم کی تفرید دوسرے طریقہ پر کی جاتی ہے کہ وہ نوع یا انواع کے اوپر اور نیچے نوع ہوگی یا نہ اس کے اوپر نوع ہوگی اور نہ نیچے یا اس کے اوپر نوع ہوگی اور نہ نیچے نہ ہوگی اور اوپر نوع نہ ہوگی اور وہ ظاہر ہے۔

تشریح: _____ قولہ در بدایہ القرم: تقسیم مذکور کی ایک تفرید مصنف نے بیان کی جس کی شارح نے تفصیل سے بیان کیا لیکن وہ چونکہ چند خامیوں پر مشتمل ہے اس لئے شارح اس کی دوسری تفرید بیان کرتے ہیں کہ نوع اضافی آیا اس کے اوپر بھی نوع اضافی ہے اور نیچے بھی یا نہ اس کے اوپر نوع اضافی ہے اور نہ نیچے یا صرف اوپر نوع اضافی ہے نیچے نہیں یا صرف نیچے نوع اضافی ہے اور نہ نیچے یا صرف اوپر بھی نوع ہے اور نہ نیچے بھی اور دوسرے نوع مفرد ہے کہ نہ اس کے اوپر نوع ہے اور نہ نیچے نیز النوع سافل ہے کہ صرف اوپر نوع اضافی ہے نیچے نہیں جو تھا نوع عالی ہے کہ اس کے نیچے نوع اضافی ہے اور نہ نہیں لیکن وہ خامیاں جو مصنف کی عبارت میں ہیں ان میں سے ایک یہ کہ نوع مفرد پر مرتبہ کا اطلاق کیا گیا ہے جبکہ وہ سلسلہ ترتیب میں داخل نہیں دوم یہ کہ انواع کہا گیا ہے جبکہ نوع کہنا چاہیے کیونکہ سافل و عالی کا تحقق انواع پر نہیں بلکہ نوع پر موقوف ہے

سوم یہ کہ نوع مفرد کی مہانیت کا اعتبار کل انواع مرتبہ کیلئے کیا گیا ہے جبکہ کل نوع کیلئے کرنا چاہئے

قَالَ وَمَرَاتِبُ الْأَجْنَاسِ أَيْضًا بِنِزَالِ الْأَرْبَعِ مَعَكِنَّ الْعَالَى كَالْجَوْهَرِ فِي مَرَاتِبِ الْأَجْنَاسِ
يُسَمَّى جَنْسُ الْأَجْنَاسِ لَا السَّافِلِ كَالْحَيَوَانِ وَمِثَالُ الْمَتَوَسِّطِ فِيهِمَا الْجَسَدُ النَّارِيُّ وَمِثَالُ
الْمَفْرَدِ الْعَقْلُ إِنَّ قُلْنَا أَنَّ الْجَوْهَرَ لَيْسَ بِجَنْسٍ لَهُ

ترجمہ: مصنف نے فرمایا کہ اجناس کے مراتب بھی چار ہیں لیکن عالی جیسے جوہر مراتب
اجناس میں اس کا نام جنس الاجناس رکھا جاتا ہے نہ کہ سافل جیسے حیوان اور متوسط کی مثال
ان میں جسم نامی ہے اور مفرد کی مثال عقل ہے اگر ہم کہیں کہ جوہر اس کی جنس نہیں۔
تشریح: بیانہ و مراتب الاجناس۔ کلیات کے بیان میں چونکہ پہلے نوع کا ذکر تھا پھر
جنس کا اس لئے مراتب کے بیان میں بھی پہلے نوع کے مراتب کو بیان کیا گیا اور اب جنس
کے مراتب کو بیان کیا جاتا ہے کہ نوع کی طرح جنس کے مراتب بھی چار ہیں اور وہ یہ ہیں (۱)
جنس عالی جس کو جنس الاجناس بھی کہا جاتا ہے جیسے جوہر (۲) جنس سافل جیسے حیوان (۳) جنس
متوسط جیسے جسم مطلق اور جسم نامی (۴) جنس مفرد جیسے عقل کہ اگر جوہر اس کی جنس نہ ہو۔ تفصیل شرح
میں درج ہے۔

أَقُولُ كَمَا أَنَّ الْأَنْوَاعَ الْأَضَافِيَّةَ قَدْ تَتَرْتَبُ مُتَنَازِلَةً كَذَلِكَ الْأَجْنَاسُ أَيْضًا قَدْ تَتَرْتَبُ
مُتَصَاعِدَةً حَتَّى يَكُونَ جَنْسٌ فَوْقَهُ جَنْسٌ آخَرُ وَكَأَنَّ مَرَاتِبَ الْأَنْوَاعِ أَرْبَعٌ فَكَذَلِكَ
مَرَاتِبُ الْأَجْنَاسِ أَيْضًا تِلْكَ الْأَرْبَعُ لِأَنَّهَا كَانَتْ أَعْلَى الْأَجْنَاسِ فَهِيَ الْجَنْسُ الْعَالَى
كَالْجَوْهَرِ وَإِنْ كَانَ اخْتَصَّهَا فَهِيَ الْجَنْسُ السَّافِلُ كَالْحَيَوَانِ أَوْ أَعْلَى وَاخْتَصَّ فَهِيَ الْجَنْسُ الْمَتَوَسِّطُ
كَالْجَسَدِ النَّارِيِّ وَالْجِسْمِ أَوْ مَبَايِتُ الْكُلِّ فَهِيَ الْجَنْسُ الْمَفْرَدُ إِلَّا أَنَّ الْعَالَى فِي مَرَاتِبِ الْأَجْنَاسِ
يُسَمَّى جَنْسُ الْأَجْنَاسِ لَا السَّافِلِ وَالسَّافِلُ مَعْنَى مَرَاتِبِ الْأَنْوَاعِ يَسْمَعُ نَوْعَ الْأَنْوَاعِ لَا الْعَالَى

نہ جمعہ: ————— میں کہتا ہوں کہ جس طرح انواع اضافیہ کبھی نیچے کو اترتی ہوئی مرتب ہوتی ہیں اسی طرح اجناس بھی کبھی اوپر کو چڑھتی ہوئی مرتب ہوتی ہیں یہاں تک کہ جنس کے اوپر دوسری جنس ہوگی اور جیسے انواع کے مراتب چار ہیں ایسے ہی اجناس کے مراتب بھی یہی چار ہیں کیونکہ اگر وہ اعم الاجناس ہو تو وہ جنس عالی ہے جیسے جوہر اور اگر اخص الاجناس ہو تو وہ جنس سافل ہے جیسے حیوان اور اگر اعم و اخص ہو تو وہ جنس متوسط ہے جیسے جسم نامی اور جسم مطلق اور اگر مباین کلی ہو تو وہ جنس مفرد ہے مگر عالی مراتب اجناس میں جنس الاجناس کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے نہ کہ سافل اور سافل مراتب انواع میں نوع الانواع کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے نہ کہ عالی۔

تشریح: ————— قولہ کما ان الانواع: انواع اضافیہ میں جس طرح تنازل یعنی عام سے خاص کی طرف اترنا ہوتا ہے اسی طرح اجناس میں تصاعد یعنی خاص سے عام کی طرف ترقی ہوتی ہے کہ جنس کی جنس اس سے عام ہوتی ہے اسی طرح مراتب انواع جس طرح چار ہیں اسی طرح مراتب اجناس بھی چار ہیں تو یہاں دو دعویٰ ہوئے ایک یہ کہ اجناس میں تصاعد ہوتا ہے و الانواع میں تنازل دوسرا یہ کہ جس طرح مراتب انواع چار ہیں اسی طرح مراتب اجناس بھی چار ہیں۔ پہلا دعویٰ چونکہ اسلوب بیان سے ہی ظاہر ہے اس لئے صرف دوسرے دعویٰ کی دلیل لائے ان کا الخ سے بیان کی گئی ہے

قولہ لانه ان كان: یعنی مراتب انواع کی طرح مراتب اجناس بھی چار ہی ہوں گے دلیل یہ ہے کہ جنس آیا تمام اجناس سے عام ہوگی یا تمام اجناس سے خاص یا بعض سے عام ہوگی اور بعض سے خاص یا ہر ایک کا مباین اول یعنی اگر تمام اجناس سے عام ہو تو اس کو جنس عالی کہا جائے گا جبکہ گذشتہ نقشہ میں جوہر تمام اجناس سے عام ہے اسی وجہ سے اس کو جنس الاجناس کہا جاتا ہے اور دوم یعنی اگر تمام اجناس سے خاص ہو تو اس کو جنس سافل کہا جائیگا جیسے حیوان کہ وہ تمام اجناس سے خاص اور اسکے علاوہ دوسرے اجناس اس سے عام ہیں اور سوم یعنی اگر بعض جنس بعض سے عام اور بعض سے خاص ہو تو جنس متوسط کہا جائے گا جیسے

جسم نامی اور جسم مطلق کہ وہ دونوں حیوان سے عام اور جوہر سے خاص ہیں اور چہارم یعنی اگر ہر ایک کا مابین ہو تو جنس مفرد کہا جائے گا جیسے عقل جبکہ جوہر اسکی جنس نہ ہو۔

قوله الآن۔ اس استدراک کو شارح نے مراتب اربعہ کے اثبات اور اسکی تفصیل کے بعد بیان کیا ہے جب کہ مصنف نے اس استدراک کو اثبات مراتب اربعہ سے پہلے بیان کیا ہے اس کی وجہ یہ کہ نوع الانواع کے موافق جنس الاجناس ہونے کا وہم اتحاد مراتب کی معرفت کے بعد اور زیادہ شدید ہو جائیگا اسی وجہ سے اس استدراک کو شارح نے بعد میں بیان کیا ہے۔

قوله العالی فی مراتب جنس کی جنسیت چونکہ اپنے ماتحت کے اعتبار سے ہوتی ہے جس طرح نوع کی نوعیت اپنے مافوق کے اعتبار سے ہوتی ہے لہذا جنس عالی یعنی وہ جنس جو تمام اجناس سے عام ہو جنس الاجناس کہلایگی کیونکہ اس میں صفت فوقیت درجہ کمال کی ہوتی ہے جیسے جوہر اپنے ماتحت اجناس کے اوپر ہے لیکن نوع سافل یعنی وہ نوع جو تمام انواع سے خاص ہو نوع الانواع کہلایگی کیونکہ اس میں صفت تحتیت درجہ کمال کی ہوتی ہے جیسے انسان اپنے مافوق تمام انواع سے نیچے ہے۔

وذلك لأن جنس الشيء انما هي بالقياس الى ما تحتها فهو انما يكون جنس الاجناس اذا كان فوق جميع الاجناس ونوعه الشيء انما يكون بالقياس الى ما فوقه فهو انما يكون نوع الانواع اذا كان تحت جميع الانواع

ترجمہ: اور وہ اس لئے ہے کہ شئی کا جنس ہونا اپنے ماتحت کے لحاظ سے ہوتا ہے تو وہ جنس الاجناس اس وقت ہوگی جبکہ تمام اجناس کے اوپر ہو اور شئی کا نوع ہونا اپنے مافوق کے لحاظ سے ہوتا ہے تو وہ نوع الانواع اس وقت ہوتا ہے جبکہ تمام انواع کے نیچے ہو تشریح: قوله وذلك۔ یہ دلیل ہے اس دعویٰ مذکورہ کی کہ جنس عالی کو جنس الاجناس اور نوع سافل کو نوع الانواع کہا جاتا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ شئی کی جنسیت اپنے ماتحت کے اعتبار

خیال رہے کہ مراتب انواع میں نوع سافل جمیع مراتب اجناس کا مباین ہے کیونکہ وہ نوع حقیقی ہوتی ہے جس کا جنس ہونا محال ہے اور جنس عالی جمیع مراتب انواع کا مباین ہے کیونکہ اس کے اوپر جنس نہیں لہذا محال ہے کہ وہ نوع ہو جائے اور نوع عالی و نوع متوسط میں سے ہر ایک کے درمیان اور جنس متوسط اور جنس سافل میں سے ہر ایک کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے۔ شرح مطالع میں ہے کہ جنس سافل اور نوع عالی کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت بایں طور ہے کہ لون تحت کیف میں دونوں صادق ہیں اور جسم مطلق میں نوع عالی صادق ہے جنس سافل نہیں اور حیوان میں جنس سافل صادق ہے نوع عالی نہیں لیکن جنس سافل اور نوع متوسط کے درمیان عموم من وجہ بایں طور ہے کہ جنس سافل صادق ہے اور لون میں جنس سافل صادق ہے نوع عالی نہیں اور جسم نامی میں نوع متوسط صادق ہے جنس سافل نہیں اور لیکن جنس متوسط اور نوع عالی کے درمیان عموم من وجہ بایں طور ہے کہ جسم مطلق میں دونوں صادق ہیں اور جسم نامی میں جنس متوسط صادق ہے نوع عالی نہیں اور لیکن جنس متوسط اور نوع متوسط کے درمیان عموم من وجہ بایں طور ہے کہ جسم نامی میں دونوں صادق ہیں اور جسم مطلق میں جنس متوسط صادق ہے نوع متوسط نہیں اور حیوان میں نوع متوسط صادق ہے جنس متوسط نہیں۔

والجنس المفرد مثل العقل على تقدير أن لا يكون الجوهر جنساً له فالتقدير أن من جنس إذا
ليس تحتها إلا العقول العشرة وهي ألواناً أجناساً ولا اختصاصاً بغيرها فالتقدير أن الجوهر قد فرغ
أنه ليس بجنس

ترجمہ: — اور جنس مفرد کی مثال عقل سے دی گئی ہے اس تقدیر پر کہ جوہر اس کیلئے
جنس نہ ہو کہ وہ نہ جنس سے اعم ہے کیونکہ اس کے نیچے صرف عقول عشرہ میں جو ألوان ہیں نہ کہ اجناس
اور نہ انحصار ہے کیونکہ اسکے اوپر صرف جوہر ہے اور مفروض یہ ہے کہ وہ اس کیلئے جنس نہیں۔
تشریح: — قولہ والجنس المفرد: جنس کی جو تین قسمیں گذریں ان کی مثالیں چونکہ متحقق
ہیں اسلئے ان کو کسی شرط کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا لیکن جنس مفرد اس کی مثال چونکہ فرض فارض
پر موقوف ہے اس لئے اس میں شرط لگائی جاتی ہے کہ عقل جنس مفرد کی مثال اس وقت ہے
جبکہ جوہر کو اس کی جنس قرار نہ دیا جائے۔ اور عقل جنس سے نہ عام ہے اور نہ خاص عام اس لئے
نہیں کہ اس کے تحت عقول عشرہ ہیں اور وہ ألوان ہیں اجناس نہیں اور خاص اس لئے نہیں
کہ اس کے اوپر صرف جوہر ہے جبکہ مفروض یہ ہے کہ جوہر عقل کی جنس نہیں۔

لأيقال أحد التمثيلين فاسداً أما تمثيل النوع المفرد بالعقل على تقدير جنسية الجوهر
أما تمثيل الجنس المفرد بالعقل على تقدير عرضية الجوهر لأن العقل إن كان جنساً يكون
تحت ألواناً فلا يكون نوعاً مفرداً بل كان عالياً فلا يقيم التمثيل الأول وإن لم يكن جنساً
لما يصح التمثيل الثاني ضرورة أن لا يكون جنساً لا يكون جنساً مفرداً لأن القول بالتمثيل
الأول على تقدير أن العقول العشرة متفقة بالنوع والثاني على تقدير أنها مختلفة فيه
والتمثيل يحصل بمجرد الفرض سواء طابق الواقع أو لا يطابقه

ترجمہ: — نہ کہا جائے کہ دو میں سے ایک مثال غلط ہے یا تو نوع مفرد کی مثال

عقل سے تقدیر جنسیت جو ضروری یا جنس مفرد کی مثال عقل سے تقدیر عرضیت جو ضرور کیونکہ عقل اگر جنس ہو تو اسکے تحت انواع ہوں گی تو وہ نوع مفرد نہ ہوگی بلکہ نوع عالی ہوگی تو پہلی تمثیل صحیح نہ ہوگی اور اگر جنس نہ ہو تو تمثیل ثانی صحیح نہ ہوگی اسلئے کہ جو جنس ہی نہ ہو وہ جنس مفرد نہیں ہو سکتی کیونکہ ہم کہیں گے کہ پہلی تمثیل اس تقدیر پر ہے کہ عقول عشرہ متفق بالانواع ہوں اور دوسری تمثیل اس تقدیر پر ہے کہ وہ اس میں مختلف ہیں اور تمثیل محض فرض کرنے سے حاصل ہو جاتی ہے خواہ واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو۔

تشریح : ————— قولہ لا ینفک عقل کو چونکہ جنس مفرد اور نوع مفرد دونوں کی مثال بیان کی گئی ہے اس لئے اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ دو میں سے کوئی ایک مثال ضرور غلط ہوگی کیونکہ عقل کو نوع مفرد کی مثال جو ضرور جنس ہونی کی تقدیر پر ہے اور اس کو جنس مفرد کی مثال جو ضرور کو عرض ہونی کی تقدیر پر ہے پس اگر عقل جنس ہو تو اسکے تحت انواع ہوں گی لہذا وہ نوع مفرد نہیں بلکہ نوع عالی ہوگی پس پہلی مثال صحیح نہ ہوگی اور اگر جنس نہ ہو تو دوسری مثال صحیح نہ ہوگی کیونکہ یہ امر ظاہر ہے کہ جو جنس نہ ہو وہ جنس مفرد بھی نہ ہوگا۔

قولہ لا ینفک عقل کو جواب ہے اعتراض مذکور کا اور وہ یہ کہ عقل نوع مفرد کی مثال اس تقدیر پر ہے کہ جو ضرور عقل کیلئے جنس فرض کرنے کے بعد عقول عشرہ کو متفقہ الحقائق مانا جائے اور عقل جنس مفرد کی مثال اس تقدیر پر ہے کہ جو ضرور عقل کے لئے جنس نہیں بلکہ عرض عام فرض کرنے کی تقدیر کے بعد عقول عشرہ کو مختلفہ الحقائق مانا جائے اور مثال چونکہ توفیق و تفہیم کیلئے ہوتی ہے اس لئے مثال فرضی سے بھی مقصود حاصل ہو جاتا ہے خواہ وہ نفس الامر کے مطابق ہو یا نہ ہو۔

قَالَ وَالنَّوْعُ الْأَضَافِيُّ مُوجُودٌ بِدُونِ الْحَقِيقِيِّ كَالْأَنْوَاعِ الْتَوَسُّطَةِ وَالْحَقِيقِيُّ مُوجُودٌ بِدُونِ الْأَضَافِيِّ كَالْحَقَائِقِ الْبَسِيطَةِ فَلَيْسَ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مُطْلَقًا بَلْ كُلُّ مِّنْهُمَا أَعْمٌ مِّنَ الْأُخْرَى مِنْ وَجْهِ لَصْدَقِ مَعَالَى النَّوْعِ السَّافِلِ

ترجمہ: — مصنف نے فرمایا کہ نوع اضافی بدون نوع حقیقی موجود ہے جیسے انواع متوسطہ اور نوع حقیقی بدون نوع اضافی موجود ہے جیسے حقائق بسیط تو ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت نہیں بلکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے اعم من وجہ ہے کیونکہ دونوں نوع سافل پر صادق ہیں۔

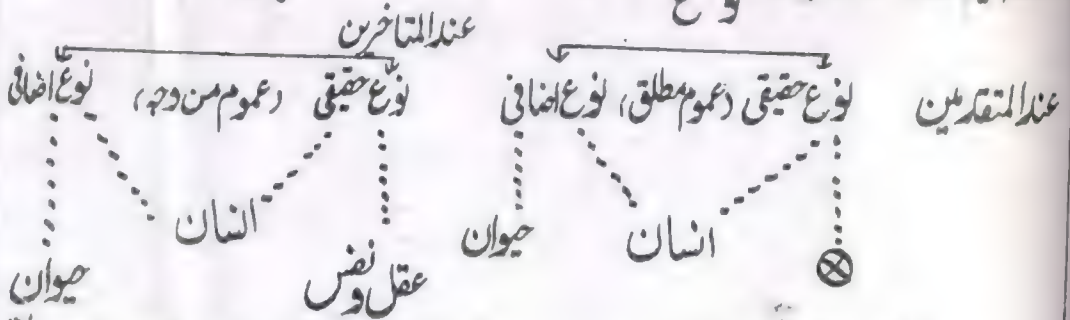
تشریح: — بیانہ ہوا النوع الإضافی:۔ نوع کی ماقبل میں دو قسمیں گذریں ایک نوع حقیقی اور دوسری نوع اضافی اور نوع اضافی میں چونکہ عموم و ترتیب متصور ہوتی ہے اس لئے اس کے درجات و مراتب کو بیان کیا گیا کہ وہ چار ہیں اور جب نوع کے درجات کو بیان کیا گیا تو اسکے ساتھ جنس کے درجات کو بھی بیان کیا گیا کہ وہ بھی چار ہیں اور بیان مذکور سے چونکہ یہ وہم ہوتا ہے کہ نوع اضافی، نوع حقیقی سے عام ہے جس سے عموم و خصوص کی نسبت متصور ہوتی ہے اس لئے اس عبارت سے اسکا ازالہ کیا گیا کہ ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت نہیں بلکہ عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے جس میں ایک مادہ اجتماع کا ہوتا ہے اور دو مادے افتراق کے کیونکہ نوع سافل میں دونوں صادق ہیں اور انواع بسیط میں نوع اضافی صادق ہے نوع حقیقی نہیں اور حقائق بسیط میں نوع حقیقی صادق ہے نوع اضافی نہیں

خلاصہ یہ کہ مصنف نے اس عبارت سے تین باتیں بیان کی ہے اول نوع اضافی اور نوع حقیقی کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت دوم مقدمین کے قول کی تردید ضمنی و صریحی سوم دعویٰ اعم کی صورت میں مقدمین کے قول کے ابطال لہذا اولاً ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ثابت کی گئی ہے جس سے ضمنی طور پر مقدمین کے قول کا ابطال بھی ہو گیا ہے پھر اس ابطال کی تفریح اس طرح کر دی کہ ان کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت نہیں۔

أقول لمّا نبه على أنّ النوع معيّن أراد أن يبيّن النسبة بينهما وقد ذهب فقهاء المنطقيين

حقی الشیخ فی کتاب الشفاء الی ان النوبح الاضافی اعم مطلقاً من الحقیقی

لتجملہ — میں کہتا ہوں کہ مصنف نے اس بات پر تنبیہ کیا کہ نوع کے دو معنی ہیں تو اب ان دونوں کے درمیان نسبت کو بیان کرنا چاہتا ہے۔ متقدمین منطقہ حقیقی کہ شیخ کتاب شفاء میں اس طرف گئے ہیں کہ نوع اضافی، نوع حقیقی سے عام مطلق ہے۔
 تشدیح: قولہ لہما نبتہ :- نوع کے چونکہ ماقبل میں دو معنی گذرے اور ان دونوں کے درمیان کوئی نسبت ہے؟ اس کو اب تک بیان نہیں کیا گیا اسلئے اس عبارت سے اس کو صراحتہ بیان کیا جاتا ہے اگرچہ صنفنا اس کا علم معنی ہی سے ہو گیا ہے۔
 خلاصہ یہ کہ نوع کے دونوں معنوں کے درمیان نسبت کے بارے میں منطقہ کا اختلاف متقدمین نے کہا کہ ان دونوں کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے یعنی نوع اضافی عام اور نوع حقیقی خاص ہے لیکن متاخرین ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص من و جو کا قول کرتے ہیں جس میں تین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماع کا اور دو مادے افتراق کے نقشہ ذیل میں اس کو دیکھئے۔ نوع



قولہ ذہب قد صاء :- منطقہ متقدمین کہتے ہیں کہ نوع حقیقی و نوع اضافی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ ان کے نزدیک ہر نوع حقیقی مقولات عشر میں سے کسی نہ کسی مقولہ میں ضرور داخل ہے تو ہر نوع حقیقی نوع اضافی ہوگی چنانچہ انسان ہر دونوں صادق ہیں نوع حقیقی اس لئے کہ وہ ماہی کے جواب میں کثیرین متفقین بالمطابق پر محمول ہے

اور نوع اضافی اس لئے کہ ماحول کے جواب میں انسان و فرس پر جنس یعنی حیوان بولا جاتا ہے لیکن حیوان صرف نوع اضافی ہے نوع حقیقی نہیں اسلئے کہ اس پر اور اس کے غیر مثلاً نباتات پر جنس یعنی جسم نامی بولا جاتا ہے۔ متاخرین جو عموم و خصوص من وجه کا قول کرتے ہیں وہ متقدمین کی دلیل کا جواب دیتے ہیں کہ ہر نوع حقیقی کا مقولہ کے تحت ہونا تسلیم نہیں کیونکہ یہ اس وقت ہو گا جبکہ ہر نوع حقیقی ممکن ہو حالانکہ یہ ضروری نہیں اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے تو ممکنات کا مقولات عشر میں انحصار تسلیم نہیں اسلئے کہ ممکنات عالم کی اجناس مقولات عشر میں منحصر ہیں۔

وَرَدُّ ذَٰلِكَ فِي صُورَةِ دَعْوَىٰ أَحَدِهِمْ أَنَّ لَيْسَ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مُّطْلَقًا فَإِنَّ كِلَاهُمَا مَوْجُودٌ بَدُونِ الْأَخْرَافِ مَوْجُودُ النُّوعِ الْإِضَافِيِّ بَدُونِ الْحَقِيقِيِّ فَمَا فِي الْأَنْوَاعِ الْمُتَوَسِّطَةِ فَإِنَّهَا الْأَنْوَاعُ الْإِضَافِيَّةُ وَلَيْسَتْ الْأَنْوَاعُ الْحَقِيقَةُ لِأَنَّهَا اجْناسٌ وَأَمَّا مَوْجُودُ النُّوعِ الْحَقِيقِيِّ بَدُونِ الْإِضَافِيِّ فَمَا فِي الْحَقَائِقِ الْبَسِيطَةِ كَالْعَقْلِ وَالنَّفْسِ وَالنَّقْطَةِ وَالْوَحْدَةِ فَإِنَّهَا الْأَنْوَاعُ الْحَقِيقَةُ وَلَيْسَتْ الْأَنْوَاعُ الْإِضَافِيَّةُ وَلَا الْكَانَتْ مُرَكَّبَةً لَوْ جُوبِ اندَرَجِ النَّوَاعِ الْإِضَافِيَّةِ تَحْتَ جَنْسٍ فَيَكُونُ مُرَكَّبًا مِنَ الْجَنْسِ وَالْفَصْلِ

ترجمہ: — اور اس کو دعویٰ اعم کی صورت میں رد کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ ان کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت نہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر موجود ہے لیکن نوع اضافی بدون نوع حقیقی موجود ہے جیسے انواع بسیط میں کہ وہ انواع اضافیہ ہیں انواع حقیقیہ نہیں کیونکہ وہ اجناس ہیں اور لیکن نوع حقیقی بدون نوع اضافی موجود ہے جیسے حقائق بسیط میں چنانچہ عقل و نفس و نقطہ و وحدت میں کیونکہ وہ انواع حقیقیہ ہیں انواع اضافیہ نہیں ورنہ وہ مرکب ہو جائیں گے کیونکہ ضروری ہے نوع اضافی جنس کے تحت داخل ہو جائے تو وہ جنس و فصل سے مرکب ہو جائے گی

تشریح: — قولہ دس دذکک: — ذلک کا مشار الیہ مذہب قدما ہے اور فی صورتہ دعویٰ اعم میں اعم دعویٰ کی صفت ہے یعنی تلک الدعویٰ الیٰ ہی اعم من مذہبم اور ہی ضمیر کا مرجع دعویٰ اعم ہے اور یہاں میں ضمیر تثنیہ کا مرجع نوع حقیقی و نوع اضافی ہیں۔ خلاصہ یہ کہ تقدیر کے مذہب نوع حقیقی و نوع اضافی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہونے کو دعویٰ اعم کی صورت میں باطل قرار دیا گیا ہے کیونکہ عموم و خصوص مطلق ہونے کی تقدیر پر دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر موجود نہیں ہونا چاہیے جبکہ ہر ایک دوسرے کے بغیر موجود ہے چنانچہ انواع بسیطہ کہ وہ انواع اضافیہ میں لیکن انواع حقیقیہ نہیں کیونکہ وہ اجناس ہیں اور لیکن نوع حقیقی نوع اضافی کے بغیر جسے حقائق بسیطہ مثلاً عقل و نفس و نقطہ و وحدت کہ وہ انواع حقیقیہ ہیں انواع اضافیہ نہیں کیونکہ انواع اضافیہ کا تحت جنس داخل ہونا ضروری ہے اور قاعدہ ہے کہ جس کیلئے جنس ہو اس کیلئے فصل بھی ہوگی لہذا انواع اضافی مرکب ہوگی حالانکہ حقائق مذکورہ بسیطہ میں مرکبہ نہیں تو نوع حقیقی کا وجود نوع اضافی کے بغیر پایا گیا اور جب ان میں سے ہر ایک کا وجود دوسرے کے بغیر ثابت ہو گیا تو ان کے درمیان عموم و خصوص مطلق ہونا باطل ہو گیا اس لئے کہ عام اگرچہ خاص کے بغیر پایا جاتا ہے لیکن خاص عام کے بغیر نہیں پایا جاتا ہے

قولہ کا عقل: — ان چاروں مثالوں پر اعتراض ہوتا ہے کہ ان کے بسیط ہونے پر کوئی دلیل نہیں نیز عقل و نفس صرف نوع حقیقی اسی تقدیر پر ہو سکتی ہیں جب ان کے لئے جنس نہ ہو اور اپنے افراد کی پوری ناپسندیت ہوں جب کہ دونوں میں کلام ہے اس لئے کہ حکماء کے نزدیک جوہر کی پانچ قسمیں ہیں عقل - نفس - ہیولی - صورت - جسم لہذا جوہر ہر ایک کی جنس ہوئی اور عقل کی دس نوعیں ہیں اور ہر نوع کو ایک فرد میں منحصر کیا گیا ہے اور نفس ناطقہ کی دو نوع، ایک نفس فلکیہ اور دوسرا نفس انسانیہ قرار دیا گیا ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ ممکن ہے یہ اعتراض طریقہ عقلا کے خلاف ہو کیونکہ اعتراض مثال پر وارد ہے جبکہ مثال کے بطلان سے مطلوب کا بطلان لازم نہیں آتا ہے کیونکہ اس کی دوسری مثال واجب وغیرہ

بھی دی جاسکتی ہے اسی وجہ سے اس اعتراض کو مناقشہ سے تعبیر کیا گیا ہے کیونکہ مناقشہ اس اعتراض کو کہا جاتا ہے جو ادنیٰ توجہ سے ساقط ہو جائے۔

قولہ النقطة :- یعنی نقطہ بھی نوع حقیقی ہے نوع اضافی نہیں کیونکہ نقطہ خط کا کنارہ ہوتا ہے اور خط سطح کا کنارہ اور سطح جسم کا کنارہ اور جسم چونکہ جہات ثلاثہ یعنی طول و عرض و عمق میں منقسم ہوتا ہے لہذا سطح طول و عرض میں منقسم ہوگی عمق میں نہیں اور خط طول میں منقسم ہوگا عرض و عمق میں نہیں اور نقطہ چونکہ خط کا کنارہ ہے اس لئے وہ کسی جہت میں منقسم نہیں ہوگا اور جو کسی جہت میں منقسم نہ ہو اس کے اجزاء نہ ہوں گے اور جس کے اجزاء نہ ہوں اس کی جنس بھی نہ ہوگی اور جس کی جنس نہیں وہ نوع حقیقی ہوتا ہے نوع اضافی نہیں کیونکہ نوع اضافی جنس کے تحت ہوتی ہے اور جنس اس کا جز نہ ہوتی ہے اور نقطہ کا چونکہ جز نہیں اس لئے وہ نوع اضافی نہ ہوگا اور نقطہ کا نوع حقیقی ہونا حکما کے مسلک پر ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ نقطہ و خط و جسم تعلیمی موجود ہیں اور متکلمین چونکہ ان کا انکار کرتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک نوع حقیقی نہیں۔

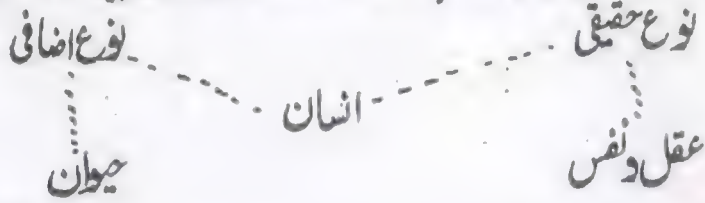
خیال رہے کہ جسم کی دو قسمیں ہیں (۱) جسم تعلیمی (۲) جسم طبعی جسم تعلیمی اس عرض کو کہتے ہیں جو طول و عرض و عمق تینوں جہت میں تقسیم کو قبول کرے اور جسم طبعی اس جوھر کو کہتے ہیں جس میں کسی واسطہ سے طول و عرض و عمق حقیقہ مانے جاسکیں اور یہاں پر جسم سے مراد جسم تعلیمی ہے کیونکہ اس کا کنارہ سطح ہے اور سطح عرض ہے اور جس کا کنارہ عرض ہو وہ عرض ہوتا ہے اور عرض جسم تعلیمی ہے جسم طبعی نہیں۔

لَمْ يَتَّيْنَنَّ مَا هُوَ الْحَقُّ عِنْدَهُ وَصَوَّانَ بَيْنَهُمَا عُبُودًا خُصُوصًا مِنْ وَجْهِهِ قَدْ ثَبَتَ وَجْهُهُ
كُلِّ مَنْ مَبْدُودٍ مِنَ الْآخِرِ وَهُمَا يَتَصَادَقَانِ عَلَى النَّوْعِ السَّافِلِ لِأَنَّهُ نَوْعٌ حَقِيقٌ مِنْ حَيْثُ
أَنَّهُ مُقُولٌ عَلَى أَفْرَادٍ مُتَّفَقَةٍ الْحَقِيقَةِ وَنَوْعٌ أَضَافِيٌّ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مُقُولٌ عَلَيْهِ وَعَلَى
غَيْرِهِ الْجَنَسُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ

ترجمہ: — پھر مصنف نے اس امر کو بیان کیا جو ان کے نزدیک حق ہے اور وہ یہ کہ ان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بغیر موجود ہونا ثابت ہو چکا اور یہ دونوں نوع سافل پر صادق ہیں کیونکہ وہ نوع حقیقی ہے بایں معنی کہ متفقہ الحقیقت افراد پر محمول ہوتی ہے اور نوع اضافی ہے بایں معنی کہ اس پر اور اس کے غیر پر ماہوں کے جواب میں جنس محمول ہوتی ہے

تشریح: — قولہ ثلثہ ہیں: یعنی نوع حقیقی و نوع اضافی کے درمیان حقیقہ نسبت عموم و خصوص من وجہ ہے اس لئے کہ نوع اضافی کبھی نوع حقیقی ہوتی ہے جو جنس کے تحت ہوتی ہے جیسے انسان، حیوان کے تحت داخل ہے اور کبھی جنس ہوتی ہے جو دوسری جنس کے تحت داخل ہوتی ہے جیسے حیوان جسم نامی کے تحت داخل ہے اسی طرح نوع حقیقی کبھی نوع اضافی ہوتی ہے جبکہ گزرا اور کبھی حقیقت بکیط ہوتی ہے جیسے عقل و نفس و نقطہ وغیرہ لہذا نوع حقیقی و نوع اضافی کے درمیان جبکہ نقشہ ذیل میں ہے عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے کیونکہ اس کے تین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماع کا اور دو مادے افتراق کے، انسان میں نوع حقیقی و نوع اضافی دونوں صادق ہیں لیکن نوع حقیقی اس لئے کہ وہ کثرین متفقین پر ماہوں کے جواب میں محمول ہوتی ہے لیکن نوع اضافی اس لئے کہ اس کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر ماہما کے ذریعہ سوال کرنے پر جواب میں جنس محمول ہوتی ہے اور حیوان پر نوع اضافی صادق ہے نوع حقیقی نہیں لیکن نوع اضافی اس لئے صادق ہے کہ اس کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر ماہما کے ذریعہ سوال کرنے پر جواب میں جنس محمول ہوتی ہے لیکن حقیقی اس لئے صادق نہیں آتی کہ وہ کثرین متفقین بالحقائق پر ماہما کے جواب میں محمول نہیں ہوتی اور عقل و نفس و نقطہ پر نوع حقیقی صادق آتی ہے نوع اضافی نہیں لیکن حقیقی اس لئے صادق آتی ہے کہ وہ کثرین متفقین بالحقائق پر ماہما کے جواب میں محمول ہوتے ہیں لیکن نوع اضافی اس لئے صادق نہیں آتی کہ ان کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر ماہما کے ذریعہ سوال کرنے پر جواب میں جنس محمول نہیں ہوتی ورنہ ان کا مرکب ہونا لازم آئے گا کیونکہ جب

ان پر جنس معمول ہوگی تو وہ جنس کے تحت داخل ہوں گے اور جو جنس کے تحت داخل ہو وہ جنس و فصل سے مرکب ہوتا ہے حالانکہ وہ حقائق بسیط سے ہیں جن کا مرکب ہونا محال ہے۔



قَالَ وَجْزُ الْمَقُولِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ كَانَ مِنْ كَوْرَابِ الْمَطَابَقَةِ يَسْتَوِي وَاقْعَانِي طَرِيقِ مَا هُوَ كَالْحَيَوَانِ وَالنَّاطِقِ بِالنَّسَبِ إِلَى الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ الْمَقُولِ فِي جَوَابِ السَّوَالِ بِمَا هُوَ عَنْ الْإِنْسَانِ دَانَ كَانَ مَذْكَورًا بِالنَّظْمِ يَسْتَوِي دَاخِلًا فِي جَوَابِ مَا هُوَ كَالْجَسَدِ الْإِنْسَانِيِّ أَوِ الْحَسَّاسِ أَوِ الْتَّحَرِّكِ بِالْإِرَادَةِ الدَّلِيلِ عَلَيْهِمَا الْحَيَوَانُ بِالنَّظْمِ

ترجمہ: — مصنف نے فرمایا کہ مقول فی جواب ماہو کا جزر اگر مذکور بالمطابقت ہو تو اس کو واقع فی طریق ماہو کہا جاتا ہے جیسے حیوان اور ناطق بہ نسبت حیوان ناطق کے جو انسان کے متعلق ماہو کے ذریعہ سوال کے جواب میں معمول ہوتا ہے اور اگر ضمناً مذکور ہو تو داخل فی جواب ماہو کہا جاتا ہے جیسے جسم یا نامی یا حساس یا متحرک بالارادہ کا مفہوم جس پر حیوان بطریق تضمن دل ہے۔

تشریح: — بیان وجہ المقول: یہ ازالہ ہے اس شبہہ کا کہ نوع اور جنس کی تعریف میں چونکہ مقول فی جواب ماہو مذکور ہے اور نوع سے متعلق جب ماہو کے ذریعہ سوال کیا جائے تو جواب حد تمام معمول ہوتی ہے جس میں فصل قریب صراحۃً اور فصل بعید ضمناً معمول ہوتی ہے چنانچہ انسان ماہو کے جواب یعنی حیوان ناطق میں ناطق فصل قریب صراحۃً اور فصل بعید (یعنی حساس متحرک بالارادہ) ضمناً معمول ہوتی ہے جبکہ ماہو کے جواب میں حد تمام نوع اور جنس مخصوص ہے اور اسی شے کے جواب میں فصل خاص ہے اور حد تمام کے ضمن میں ماہو کے جواب میں فصل بھی

محمول ہوتی ہے لہذا خصوصیت اب نہ رہی جواب اس کا یہ کہ مقول فی جواب ماہو کی تین صورتیں ہیں
جواب میں ایک دوسرے سے جدا ہیں (۱) مقول فی جواب ماہو نوع و جنس میں (۲) واقع فی
طریق ماہو فصل قریب ہے (۳) داخل فی جواب ماہو فصل بعید ہے پہلی صورت چونکہ نوع و
جنس کی تعریف سے ظاہر ہے اس لئے یہاں اس کو بیان نہیں کیا گیا صرف اخیر دونوں صورتوں
کے ذکر پر اکتفا کیا گیا۔ اسی وجہ سے شرح میں اولاً مقول فی جواب ماہو کو بیان کیا گیا پھر جزر مقول کو

أَقُولُ الْمَقُولُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ بِالدَّلَالِ عَلَى السَّامِيَةِ الْمَسْئُولِ عَنْهَا بِالْمُطَابَقَةِ كَمَا إِذَا سَأَلَ
عَنِ الْإِنْسَانِ بِمَا هُوَ فَاجِبٌ بِالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ فَإِنَّهُ يُدَلُّ عَلَى مَا هِيَ الْإِنْسَانُ وَأَمَّا
جَزْرُهُ فَإِنْ كَانَ مِنْ كَوْنِ جَوَابِ مَا هُوَ بِالْمُطَابَقَةِ أَيْ بِلَفْظٍ يُدَلُّ عَلَى الْمُطَابَقَةِ سَمَى
وَاقِعًا فِي طَرِيقِ مَا هُوَ كَالْحَيَوَانِ أَوِ النَّاطِقِ فَإِنَّ مَعْنَى الْحَيَوَانِ جَزْرٌ بِمَعْنَى الْحَيَوَانِ وَالنَّاطِقِ
الْمَقُولِ فِي جَوَابِ السَّوَالِ بِمَا هُوَ عَنِ الْإِنْسَانِ وَهُوَ مِنْ كَوْنِ بِلَفْظِ الْحَيَوَانِ الدَّلَالِ عَلَيْهِ
مُطَابَقَةً وَإِنَّمَا سَمَى وَاقِعًا فِي طَرِيقِ مَا هُوَ لَأَنَّ الْمَقُولَ فِي جَوَابِ مَا هُوَ طَرِيقِ مَا هُوَ وَهُوَ وَاقِعٌ
فِيهِ

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ مقول فی جواب ماہو وہ ہے جو ماہیت مقول علیہا پر مطابقت
دالت کرے مثلاً جب انسان کے متعلق ماہو کے ذریعہ سوال کیا جائے اور اس کا جواب حیوان
الناطق سے دیا جائے تو وہ ماہیت انسان پر مطابقت دالت کرتا ہے لیکن جزر مقول تو اگر
وہ ماہو کے جواب میں مطابقت مذکور ہو یعنی ایسے لفظ کے ساتھ حیوان پر مطابقت دالت کرے تو اس
کو واقع فی طریق ماہو کہا جاتا ہے جیسے حیوان اور ناطق کہ حیوان کا معنی مجموعہ معنی حیوان و ناطق
کا جزر ہے جو انسان کے متعلق ماہو کے ذریعہ سوال کے جواب میں محمول ہوتا ہے اور وہ
لفظ حیوان کے ساتھ مذکور ہے جو اس پر مطابقت دالت کرتا ہے اور اس کو واقع فی طریق
ماہو اس لئے کہا جاتا ہے کہ مقول فی جواب ماہو طریق ماہو ہے اور وہ اس میں واقع ہے۔

تشریح: — قولہ المقول: یعنی مقول فی جواب ما ہو اس کو کہا جاتا ہے جو ماہیت مسؤل
 عنہا پر مطابقت دالت کرے چنانچہ الانسان ما ہو کا جواب جو حیوان ناطق ہے وہ ماہیت انسان پر
 مطابقت دالت کرتا ہے لیکن جزر مقول فی جواب ما ہو اس کی دو صورتیں ہیں ایک واقع فی طریق ما ہو
 جواب سے لفظ کے ساتھ جواب میں مذکور ہوتا ہے جو اس جزر پر مطابقت دالت کرے چنانچہ
 حیوان اور ناطق کہ معنی حیوان مجموعہ معنی حیوان ناطق کا جزر ہے اور وہ معنی لفظ حیوان کے ساتھ
 مذکور ہے جو اسی پر مطابقت دالت کرتا ہے دوسری صورت داخل فی جواب ما ہو ہے جو آگے
 مذکور ہے۔

قولہ ای بلفظ: اس تفسیر سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ مقول بمعنی محمول اور محمول
 حقیقہ معنی ہے اور مطابقت لفظ کی صفت ہے لہذا بالمطابقت اصل میں یہ ہے بلفظ یدل باللفظ
 علیہ یہی مراد اگلی عبارت ای بلفظ یدل علیہ بالتضمن کی ہے۔

قولہ وانما سمي: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ جزر مقول جو مذکور بالمطابقت ہے اس کو
 فی طریق ما ہو کیوں کہا جاتا ہے؟ جواب یہ کہ جزر مقول یعنی وہ جزر جو ما ہو کے جواب میں محمول ہو وہ
 چونکہ ما ہو کا طریق ہے اور وہ اس میں واقع ہے یعنی وہ جواب میں ایسے لفظ کے ساتھ محمول ہوتا
 ہے جو اس پر مطابقت دالت ہے جیسے حیوان اور ناطق کہ اس میں حیوان کا معنی مجموعہ معنی حیوان ناطق
 کا جزر ہے جس جزر پر لفظ حیوان بالمطابقت دالت کرتا ہے۔

وان كان مذکوراً في جواب ما هو بالتضمن أي بلفظ یدل علیہ بالتضمن یسمی داخل فی جواب
 ما هو مفهوم الجسم اذ انما می والحساس والمتحرك بالارادة فانه جزر معنی الحيوان الناطق
 المقول فی جواب ما هو فهو مذکور فیہ بلفظ الحيوان الدال علیہ بالتضمن

ترجمہ: — اور اگر ما ہو کے جواب میں تضمناً مذکور ہو یعنی ایسے لفظ کے ساتھ جو اس پر
 تضمناً دالت کرتا ہے تو اس کو داخل فی جواب ما ہو کہا جاتا ہے جیسے جسم یا نامی یا احساس یا

متحرک بالا ارادہ کا مفہوم کہ وہ معنی حیوان ناطق کا جزء ہے جو ماہو کے جواب میں مقول ہے اور وہ لفظ حیوان کے ساتھ مذکور ہے جس پر وہ تفہماً دلالت کرتا ہے۔

تشریح : _____ قولہ وان کان مذکوراً : یعنی جزء مقول کی دوسری صورت داخل فی جواب ماہو ہے جو جواب میں ایسے لفظ کے ساتھ مذکور ہے جو اس پر تفہماً دلالت کرتا ہے جتنا جسم مطلق و جسم نامی و حساس و متحرک بالا ارادہ کا مفہوم کہ وہ معنی حیوان ناطق کا جزء ہے اور وہ مفہوم لفظ حیوان کے ساتھ مذکور ہے جو اس پر تفہماً دلالت کرتا ہے اس لئے کہ حیوان نام ہے جسم نامی، حساس متحرک بالا ارادہ کے مجموعہ کا لہذا یہ اجزاء حیوان میں ضمناً مذکور ہیں۔

وانما انحصر جزء المقول فی جواب ماہو فی القسمین لأن دلالة التزائم مجودة فی جواب ماہو بمعنی اللہ لاید کونی جواب ماہو لفظاً یدل علی الباعیة السؤل عنہا أو علی جزئہا بالالتزام اصطلاحاً

ترجمہ : _____ اور مقول فی جواب ماہو کے جزء کا دو قسموں میں مخطوفا اس لئے ہے کہ ماہو کے جواب میں دلالت التزامی متروک ہے یا اس معنی کہ ماہو کے جواب میں وہ لفظ اصطلاحاً ذکر نہیں کیا جاتا ہے جو ماہیت مسؤل عنہا یا اسکے اجزاء پر التزاماً دلالت کرے۔

تشریح : _____ قولہ وانما انحصر : یہ اس سوال کا جواب ہے کہ مقول فی جواب ماہو کا جزء جس طرح مدلول علیہ مطابقت و تفہماً ہوتا ہے اسی طرح التزاماً بھی ہو سکتا ہے پھر اس کو یہاں کیوں نہیں بیان کیا گیا ؟ جواب یہ کہ مقول فی جواب ماہو کا جزء چونکہ اسی وقت متصور ہوتا ہے جبکہ ماہیت مسؤل عنہا مکرر ہو اس لئے ماہو کے جواب میں صرف مدلول علیہ مطابقت ہی جائز ہو گا جو ظاہر ہے اور مدلول علیہ تفہماً بھی کیونکہ اسکے تمام اجزاء مقصود ہوتے ہیں اور اگر ماہو کے جواب میں مدلول علیہ التزاماً بھی بولا جاتا ہے تو مقصود کے علاوہ دوسرے جزئی یا دوسرے لوازم کی طرف ذہن کے منتقل ہونے کا احتمال ہو گا اور مقصود حاصل نہ ہو سکے گا اور قرآن پر اعتماد اس لئے

نہیں ہو سکتا کہ قرائن اکثر خفی ہوتے ہیں۔

قَالَ وَالْجِنْسُ الْعَالِي جَازَانُ يَكُونُ لَهُ فَضْلٌ يُقَوِّمُهُ لِحَوَازِ تَرْكِيبِهِ مِنْ أَمْرَيْنِ مُتَسَاوَيْنِ أَوْ أَمُورٍ مُتَسَاوِيَةٍ وَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ لَهُ فَضْلٌ يُقَسِّمُهُ وَالنَّوْءُ السَّافِلُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لَهُ فَضْلٌ يُقَوِّمُهُ وَيَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ لَهُ فَضْلٌ يُقَسِّمُهُ وَالتَّوَسُّطَاتُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لَهَا مَقُولٌ تَقْسِمُهَا وَفُضُولٌ تَقَوِّمُهَا وَكُلُّ فَضْلٍ يُقَوِّمُ الْعَالِي فَهُوَ يُقَوِّمُ السَّافِلَ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ كُلِّيٍّ وَكُلُّ فَضْلٍ يُقَسِّمُ السَّافِلَ فَهُوَ يُقَسِّمُ الْعَالِي مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ

ترجمہ: ————— مصنف نے فرمایا کہ جنس عالی کیلئے فضل مقوم ہو سکتی ہے کیونکہ اس کا دو یا چند امور متساویہ سے مرکب ہونا جائز ہے اور اسکے لئے فضل مقسم کا ہونا ضروری ہے اور نوع سافل کیلئے فضل مقوم کا ہونا ضروری اور فضل مقسم کا ہونا ممتنع ہے اور متوسطات کیلئے فضول مقسم اور فضول مقوم کا ہونا ضروری ہے اور ہر فضل جو عالی کا مقوم ہے وہ سافل کا مقوم ہوگی عکس کلی کے بغیر اور ہر فضل جو سافل کا مقسم ہے وہ عالی کا مقسم ہوگی عکس کے بغیر۔
تشریح: ————— بیانہ والجنس العالی:۔ گذشتہ بیان سے یہ معلوم ہوا کہ اجناس کے متعدد درجے ہوتے ہیں بعض عالی اور بعض سافل اور بعض متوسط اس لئے سوال پیدا ہوا کہ جو فضل جنس سافل کا مقسم ہے وہ آیا جنس عالی کا بھی مقسم ہے یا نہیں تو مصنف نے جواب دیا کہ ہر وہ فضل جو جنس سافل کا مقسم ہے وہ جنس عالی کا بھی مقسم ہوگی لیکن اس کا برعکس یعنی ہر وہ فضل جو جنس عالی کا مقسم ہے وہ جنس سافل کا مقسم نہ ہوگی تفصیل شرح میں درج ہے یونہی اجناس کی طرح انواع کے بھی متعدد درجے ہوتے ہیں بعض عالی اور بعض سافل اور بعض متوسط اس لئے سوال پیدا ہوا کہ جو فضل نوع عالی کا مقوم ہے وہ آیا نوع سافل کا بھی مقوم ہے یا نہیں تو مصنف نے اس کا بھی جواب دیا کہ ہر وہ فضل جو نوع عالی کا مقوم ہے وہ لاحقہ نوع سافل کا بھی مقوم ہوگی اس کا برعکس نہیں یعنی ہر وہ فضل جو نوع سافل کا مقوم ہے

وہ نوع عالی کا مقوم نہ ہوگی تفصیل شرح میں درج ہے البتہ یہ بیان ضروری ہے کہ جنس عالی کا مقابل یہاں نوع سافل کو قرار دیا گیا ہے جبکہ اس کا مقابل جنس سافل ہوتی ہے جس طرح نوع سافل کا مقابل نوع عالی ہوتی ہے اسکی وجہ یہ کہ سلسلہ ترتیب میں سب سے اوپر چونکہ جنس عالی ہے اور سب سے نیچے نوع سافل اس لئے منتهی ہونے کے اعتبار سے دونوں کو تقابل میں پیش کیا گیا۔

بیانہ والمتوسطات :- سلسلہ انواع و اجناس میں جو عالی و سافل کے مابین ہو اس کا نام متوسطات رکھا جاتا ہے لہذا جو جنس عالی و جنس سافل کے مابین ہو اس کا نام اجناس متوسط اور جو نوع عالی و نوع سافل کے مابین ہو اس کا نام انواع متوسط رکھا جائے گا جیسے جسم مطلق و جسم نامی و جوہر و حیوان کے مابین اجناس متوسط واقع ہیں اور جسم نامی و حیوان جسم مطلق و انسان کے مابین انواع متوسط واقع ہیں۔

بیانہ ان یکون لهما :- لہذا میں ضمیر مجرور کا مرجع متوسطات ہے یعنی خواہ اجناس متوسط ہوں یا انواع متوسط بہر دو تقدیر فضول کا تعلق اگر اجناس متوسط سے ہو تو وہ مقسمہ کہلائیں گی اور اگر ان کا تعلق انواع متوسط سے ہو تو مقومہ کہلائیں گی اور علو و سفلی کی دو حیثیتیں ہیں ایک بحسب الحقیقہ اور دوسری بحسب الاضافہ بحسب الحقیقہ میں شئی کی ذات ہی بلندی و پستی پر دلالت کرتی ہے اور یہاں چونکہ علو و سفلی سے بحسب الاضافہ مراد ہے اس لئے جنس علی و سافل اسی طرح نوع عالی و سافل اضافی و اعتباری مراد ہوں گی کہ ہر وہ فصل جو سافل کا مقسم ہے وہ عالی کا بھی مقسم ہوگی اس کا برعکس نہیں اس طرح جو فصل عالی کا مقوم ہوگی وہ سافل کا مقوم ہوگی اس کا برعکس نہیں۔

اقول الفصل نسبة الى النوع ونسبة الى الجنس أي جنس ذلك النوع فاما نسبة الى النوع فبأنه مقوم
لطی داخل فی قوامہ وجزئ لہ واما نسبة الى الجنس فبأنه مقسم لہ أي محصل قسم لہ فبأنه اذا انضم الى
الجنس صار المجموع قسما من الجنس ونوعا مثلا الناطق اذا نسب الى الانسان فهو داخل فی قوامہ واما
صار حیوانا لطقا وهو قسم من الحيوان

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ فصل کے لئے ایک نسبت ہے نوع کی طرف اور ایک جنس یعنی اس نوع کی جنس کی طرف اور اس کی طرف تو اس کی نسبت یہ ہے کہ وہ اس کیلئے مقوم ہے یعنی اسکے قوام میں داخل اور ایک جنس یعنی اس نوع کی جنس کی طرف: نوع کی طرف تو اس کی نسبت یہ ہے کہ وہ اس کیلئے مقوم ہے یعنی اس کے قوام میں داخل اور اس کا جزر ہے اور جنس کی طرف اس کی نسبت یہ ہے کہ وہ اس کے لئے مقسم یعنی محصل قسم ہے کیونکہ جب وہ جنس کے ساتھ منظم ہو تو مجموعہ جنس کی ایک قسم اور نوع ہو جاتی ہے مثلاً ایک انسان کی طرف اطلاق کی نسبت کیا جائے تو وہ اسکے قوام و ماہیت میں داخل ہے اور جب حیوان کی طرف نسبت کیا جائے تو حیوان ناطق ہو جاتا ہے جو حیوان کی ایک قسم ہے۔

تشریح: — قولہ الفصل: فصل ایک ایسی کلی ہے جو نوع اور جنس دونوں کی طرف منسوب ہوتی ہے لیکن جب نوع کی طرف منسوب ہو تو اس کا جزر ماہیت بنتی ہے جیسے ناطق ماہیت انسان و حیوان ناطق کا جزر ہے بایں وجہ اس کا نام مقوم یعنی قوام و حقیقت میں داخل ہونے والی رکھا جاتا ہے کیونکہ تقویم کا معنی ہے ایک چیز کا دوسری چیز کے قوام میں داخل اور اس کا جزر حقیقت ہونا جیسا کہ شرح مرقات فارسی میں ہے تقویم عبارت از داخل شدن چیزے در قوام و جزر گردیدن حقیقت اوست اور جب فصل جنس کی طرف منسوب ہو تو اس کی تقسیم کر دیتی ہے بایں وجہ اس کا نام مقسم رکھا جاتا ہے کیونکہ مقسم اس فنی کو کہا جاتا ہے جو دو حصوں میں تقسیم کر دے اور فصل کی نسبت جب جنس کی طرف ہو تو وہ بھی جنس کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتی ہے ایک وجود کے اعتبار سے اور دوسرا عدم کے اعتبار سے جیسے ناطق حیوان کے وجود کے اعتبار سے حیوان ناطق اور عدم کے اعتبار سے حیوان غیر ناطق کی طرف تقسیم کر دیتا ہے۔

وَاذَا قُضِيَتْ اَلْاٰمْرَاتُ بِرَافِقِهَا فَقَالَ اَلْحَسْبُ الْعَالِي جَا زَا نْ يَكُوْنُ لَهُ فُصْلٌ يَّقُوْمُهُ لِمَا وَزَا نْ يَتَرَكِبُ مِنْ اَمْرٍ بِاَمْرٍ
وَيَسْتَرْزِقُ عَنْ مَشَارَكَاتِهِ فِي الْوُجُوْدِ وَكَيْفَ اَمْتَنَعَ الْقَدَمَاءُ عَنْ ذَلِكْ بِسَاءِ عَلَيَّ اَنْ كُلَّ مَا صِيْقَ لَهَا فُصْلٌ
يَقُوْمُهُ لَا يَدْرِي اَنْ يَكُوْنُ لَهَا جَنْسٌ وَكَيْفَ سَلَفَ ذَلِكْ وَيَحِبُّ اَنْ يَكُوْنُ لَهَا اَمْرٌ لِلْجَنْسِ الْعَالِي فُصْلٌ يَقُوْمُهُ
لَوْ جَوْبُ اَنْ يَكُوْنُ تَحْتَهُ الْوَاوُءُ وَفُضُوْلُ الْاَلْوَاْعِ بِالْقِيَاسِ اِلَى الْبَحْرِ مَقَامَتْ لَهَا وَالْوَاوُءُ السَّافِلُ

يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لَهُ فَضْلٌ مُتَقَوِّمٌ وَيُمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ لَهُ فَضْلٌ مُقَسَّمٌ أَمَّا الْأَوَّلُ فَلَوْ جُوبِ أَنْ يَكُونَ
فَوْقَهُ جَنْسٌ وَمَالُهُ جَنْسٌ لَا بَدَأَ أَنْ يَكُونَ لَهُ فَضْلٌ يُمَيِّزُهُ عَنْ مِثْلِهِ فِي ذَلِكَ الْجَنْسِ
وَأَمَّا الثَّانِي فَلَا مَنَاءَ أَنْ يَكُونَ تَحْتَهُ النَّوَاعُ وَالْأَلَمْ يَكُنْ سَافِلًا

ترجمہ : — اور جب آپ نے یہ جان لیا کہ تو ہم کہیں گے کہ جنس عالی کے لئے فصل مقوم ہو سکتی
ہے کیونکہ جائز ہے وہ ایسے دو امروں سے مرکب ہو جو اس کے مساوی ہوں اور اس کو مشارکات فی
الوجود سے امتیاز کیا جائے اور متقدمین اس سے اسلئے باز رہے کہ ہر وہ ماہیت جس کے لئے فصل مقوم ہو
اس کے لئے جنس کا ہونا ضروری ہے اور یہ پہلے ہی گذرا ہے۔ اور جنس عالی کیلئے فصل مقسم کا ہونا ضروری ہے اس
لئے کہ اس کے تحت انواع کا ہونا واجب ہے۔ اور انواع کی فصول جنس کے لحاظ سے مقسمات ہوتی ہیں اور نوع
سافل کے لئے فصل مقوم کا ہونا ضروری اور فصل مقسم کا ہونا ممتنع ہے لیکن امر اول تو اس لئے کہ اس کے اوپر جنس
کا ہونا ضروری ہے اور جس کیلئے جنس ہو اس کیلئے مشارکات فی الجنس سے تمیز دینے والی فصل کا ہونا ضروری
ہے اور لیکن امر دوم تو اس لئے کہ اس کے تحت انواع کا ہونا ممتنع ہے ورنہ وہ سافل نہ ہوگی۔

تشریح : — قولہ وَإِذَا تَصَوَّرَات :- یعنی جب آپ یہ جان چکے کہ فصل کی ایک نسبت جنس
کی طرف ہوتی ہے اور دوسری نوع کی طرف بتقدیر اول فصل کو مقسم اور بتقدیر دوم مقوم کہا جاتا ہے (تو اب
یہ جانیں کہ جنس عالی کیلئے فصل مقوم کا ہونا ضروری نہیں بلکہ جائز و ممکن ہے۔ اس لئے کہ جنس عالی کے لئے
اگرچہ جنس نہیں ہوتی (کیونکہ اگر اس کی جنس ہو تو وہ عالی نہ ہوگی) لیکن ممکن ہے وہ ایسے دو ہزؤں
سے مرکب ہو جو مساوی ہوں اور اس کو جمیع ماعداء سے تمیز دے مگر ایسی ماہیت کے وجود پر کوئی دلیل
قائم نہیں ہے اور ضروری اس لئے نہیں کہ فصل جزئہ تمیز کو کہا جاتا ہے اور ممکن ہے جنس عالی بسیط
ہو تو اس کے لئے جزئہ نہ ہوگا البتہ فصل مقسم کا ہونا ضروری ہے کیونکہ جنس کے تحت انواع ہوتی ہیں اور
انواع کے لئے فصل مقوم کا ہونا ضروری ہے۔ لہذا جو فصل انواع کے لئے مقوم ہوگی وہ جنس کیلئے
مقسم ہوگی۔

قولہ وَقَدْ اِمْتَنَعَ :- یعنی متقدمین نے ایسی ماہیت کا انکار کیا ہے جو صرف فصل سے مرکب
ہو ان کے نزدیک جس ماہیت کے لئے فصل مقوم ہوگی اس کے لئے جنس کا ہونا ضروری ہے کیونکہ جس

کی جنس نہیں اس کی فصل بھی نہیں ہوگی اس لئے کہ فصل جزو مبہم کے جزو محصل کا نام ہے لہذا جس کے لئے
جزو مبہم نہ ہو اس کیلئے جزو محصل بھی نہ ہوگا کیونکہ جزو محصل کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جس کے جزو
مبہم ہو اور جب جزو مبہم ہی نہ ہو تو جزو محصل ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لہذا وہ جس کیلئے جنس نہ ہو
اس کیلئے فصل بھی نہ ہوگی کیونکہ فصل مشارکات جنسیہ سے تیز دینے کے لئے ہوتی ہے اور جب اس کی
جنس ہی نہیں تو مشارکات بھی نہ ہوں گے اور نہ اس سے تیز دینے کی ضرورت پیش آئیگی۔ مثلاً وجود کہ
اس کی کوئی جنس نہیں لہذا اس کی فصل بھی نہ ہوگی کیونکہ وجود بسیط ہے جس کا کوئی جزو یعنی جنس نہیں کیونکہ
اگر جنس ہو تو چونکہ قاعدہ ہے جس کیلئے جنس ہو اس کیلئے فصل کا ہونا ضروری ہے اس لئے وجود کا جنس
و فصل سے مرکب ہونا لازم آئیگا حالانکہ یہ باطل ہے اس لئے کہ جن اجزاء سے وجود کی ترکیب ہوگی وہ اجزاء تو با
صفت وجود سے متصف ہوں گے یا نہیں اگر متصف نہیں تو کل کا معدوم ہونا لازم آئیگا۔ اس لئے
کہ اقسام اجزاء اقسام کل کو مستلزم ہوتا ہے اور اگر صفت وجود سے متصف نہیں تو انصاف الشی بنفسہ
لازم آئے گا کیونکہ وجود کل ہے اور اس کے اجزاء اگر صفت وجود سے متصف ہیں تو ان کے لئے بھی وجود لازم
آئے گا اور وجود کا وجود سے متصف ہونا بلا ہتہ باطل ہے۔

قولہ وقد سلف: یعنی وہ ماہیت جو صرف فصل سے مرکب ہو اس کیلئے جنس کا ہونا کوئی ضروری
نہیں اس کے ابطال پر دلیل متقدمین کی طرف سے فصل فیز کے بیان میں گذر چکی ہے۔
قولہ والنوع السافل: یعنی نوع سافل کے لئے فصل مقوم کا ہونا ضروری ہے البتہ فصل مقسم کا
ہونا ضروری نہیں بلکہ منتزع ہے یہاں پر دو امر ہیں ایک یہ کہ نوع سافل کے لئے فصل مقوم کا ہونا ضروری
ہے اور دوسرا یہ کہ نوع سافل کے لئے فصل مقسم کا ہونا منتزع ہے اول کی دلیل یہ ہے نوع سافل کے لئے
جنس ہوتی ہے اور جس کیلئے جنس ہو اس کیلئے فصل کا ہونا ضروری ہے تاکہ اس ماہیت کو اس جنس کے
مشارکات سے تیز دے جیسا کہ تفصیل اوپر گذری دوم کی دلیل یہ کہ نوع سافل وہ ہے جو تمام انواع کے نیچے
ہو اور اس کے نیچے کوئی نوع نہ ہو اسی وجہ سے اس کیلئے فصل مقسم نہیں ہو سکتی کیونکہ فصل مقسم
جنس کے لئے ہوتی ہے اور جب اس کے نیچے نوع نہیں تو وہ جنس نہیں بلکہ اس کیلئے جنس لازم
و ضروری ہے۔

وَالْمُتَوَسَّطَاتُ سَوَاءٌ كَانَتْ الْأَنْوَاعُ أَوْ أَجْنَاسًا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لَهَا فُصُولٌ مَقُومَاتٌ لِأَنَّ فَوْقَهَا
أَجْنَاسًا وَفُصُولٌ مَقْسِمَاتٌ لِأَنَّ تَحْتَهَا الْأَنْوَاعَ

ترجمہ: — اور متوسطات انواع ہوں یا اجناس ان کے لئے فصول مقومہ کا ہونا ضروری ہیں
کیونکہ ان کے اوپر اجناس ہوں اور فصول مقسمہ بھی ضروری ہیں کیونکہ ان کے نیچے انواع ہیں۔
تشریح: — قولہ والمتوسطات: یعنی متوسطات خواہ انواع ہوں یا اجناس یعنی نوع
عالی و نوع سافل کے مابین انواع کو انواع متوسطہ اور جنس عالی و جنس سافل کے مابین اجناس کو اجناس
متوسطہ کہا جائے چنانچہ جسم مطلق و جسم مادی جو ہر حیوان کے مابین اجناس متوسطہ واقع ہیں اور جسم مادی و
حیوان، جسم مطلق و انسان کے مابین انواع متوسطہ واقع ہیں اور انواع متوسطہ ہوں یا اجناس متوسطہ ان کے
لئے فصول مقومہ کا ہونا ضروری ہے کیونکہ ان کے اوپر اجناس ہیں اور فصول مقسمہ بھی ضروری ہیں کیونکہ
ان کے نیچے انواع ہیں۔

فَكُلُّ فَصْلٍ يُقَوِّمُ النَّوْعَ الْعَالِيَّ أَوِ الْجِنْسَ الْعَالِيَّ فَهُوَ يَقَوِّمُ السَّافِلَ لِأَنَّ الْعَالِيَّ مَقُومٌ لِلْسَّافِلِ
وَمَقُومٌ الْمَقُومُ مَقُومٌ بَلْ غَيْرُ عَكْسٍ كُلِّيٍّ أَيْ لَيْسَ كُلُّ مَقُومٍ لِلْسَّافِلِ فَهُوَ مَقُومٌ لِلْعَالِيِّ لِأَنَّ
قَدْ ثَبِتَ أَنَّ جَمِيعَ مَقُومَاتِ الْعَالِيِّ مَقُومَاتٌ لِلْسَّافِلِ فَلَوْ كَانَ جَمِيعُ مَقُومَاتِ السَّافِلِ مَقُومَاتٍ
الْعَالِيِّ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ السَّافِلِ وَالْعَالِيِّ فَرْقٌ وَإِنَّمَا قَالَ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ كُلِّيٍّ لِأَنَّ بَعْضَ مَقُومٍ
السَّافِلِ مَقُومٌ لِلْعَالِيِّ وَهُوَ مَقُومٌ لِلْعَالِيِّ

ترجمہ: — پس ہر وہ فصل جو مقوم نوع عالی یا جنس عالی ہو وہ مقوم سافل ہے کیونکہ
عالی مقوم سافل ہے اور مقوم کا مقوم ہونا ہے عکس کلی کے بغیر یعنی ایسا نہیں کہ جو مقوم سافل ہو وہ مقوم
عالی بھی ہو کیونکہ یہ ثابت ہے کہ تمام مقومات عالی مقومات سافل ہیں تو اگر تمام مقومات سافل مقومات
عالی ہوں تو سافل و عالی میں کوئی فرق نہ رہے گا اور من غیر عکس کلی اس لئے کہا ہے کہ بعض مقوم سافل
مقوم عالی ہے اور وہ مقوم عالی ہے

تشریح: _____ قولہ فصل فصل :- یعنی ہر وہ فصل جو نوع عالی کا مقوم ہے وہ لا محالہ نوع سافل کا بھی مقوم ہوگی اس لئے کہ نوع عالی کا مقوم نوع عالی کا جزو ہوتا ہے اور نوع عالی خود نوع سافل کا جزو ہے اور جزو کا جزو چونکہ اس کا جزو ہوا کرتا ہے اس لئے ہر وہ فصل جو نوع عالی کا مقوم ہے وہ نوع سافل کا بھی مقوم ہوگی اس لئے کہ وہ جس طرح نوع عالی کو جمیع ماعدا سے تمیز دیتی ہے اس طرح نوع سافل کو بھی جمیع ماعدا سے تمیز دیتی ہے لہذا وہ اس کا بھی جزو نہیں ہوگی اور یہی معنی مقوم کا ہے چنانچہ حساس کہ وہ حیوان کا مقوم ہے اور اس کو جمیع ماعدا سے تمیز دیتا ہے یونہی انسان کا بھی مقوم ہے جو جمیع ماعدا سے تمیز دیتا ہے اس لئے کہ حساس، حیوان کا جزو ہے کیونکہ حیوان نام ہے۔ جو ہر حساس، متحرک بالارادہ کا اور حیوان انسان کا جزو ہے کیونکہ انسان، حیوان نام ہے اور جزو کا جزو چونکہ اس کا جزو ہوا کرتا ہے اس لئے حساس، انسان کا بھی جزو اور اس کا مقوم ہوا۔ اس لئے کہ وہ جس طرح حیوان کو جمیع ماعدا سے تمیز دیتا ہے اسی طرح انسان کو بھی جمیع ماعدا سے تمیز دیتا ہے۔ اسی طرح قابل العباد ثلاثہ جس طرح جسم مطلق کا مقوم ہے اسی طرح حیوان و انسان کا بھی۔

قولہ غیر عکس کلی :- عکس کے ساتھ کلی کی قید سے جواب ہے اس سوال کا کہ غیر عکس کا تعلق کل مقوم للعالی مقوم للسافل موجب کلیہ ہے اور چونکہ عکس مستوی کے بیان میں آئیگا کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے لہذا قضیہ مذکورہ کا عکس بھی موجبہ جزئیہ یعنی بعض مقوم للسافل مقوم للعالی آئیگا اور یہ صادق ہے اس لئے کہ مثلاً حساس جس طرح انسان کا جزو مقوم ہے اسی طرح حیوان کا بھی جزو مقوم ہے لہذا میں غیر عکس کہنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ عرف میں سالبہ جزئیہ کا عکس مستوی نہیں آتا اور یہ موجبہ کلیہ ہے۔ جواب یہ کہ عکس مستوی کی دو صورتیں ہیں ایک عکس منطقی اور دوسری عکس لغوی عکس منطقی وہ ہے جس کو عکس کی بحث میں بیان کیا جائیگا اور عکس لغوی محض تغیر و تبدل کو کہا جاتا ہے اور موجبہ کلیہ کا عکس جو موجبہ جزئیہ آتا ہے وہ عکس منطقی ہے عکس لغوی نہیں اور یہاں پر عکس سے مراد عکس لغوی ہے اور عکس لغوی موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ ہی آتا ہے جس طرح موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ اور سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ کا عکس سالبہ جزئیہ آتا ہے لہذا اس اعتبار سے قضیہ مذکورہ کا عکس موجبہ کلیہ آئیگا یعنی کل مقوم للسافل مقوم للعالی اور یہ بدائیہ باطل ہے اس لئے کہ بعض فصل مثلاً ناطق نوع سافل یعنی انسان کا مقوم ہے لیکن نوع عالی یعنی حیوان و جسم نامی وغیرہ کا مقوم نہیں جیسا کہ ظاہر ہے۔

قول ہے ای یس کل :- عکس کلی کے غیر سے مراد کیا ہے ؟ اس تفسیر سے اس کی وضاحت بیان کی جاتی ہے کہ ہر وہ فصل جو سافل کا مقوم ہے وہ عالی کا مقوم نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر سافل کا مقوم عالی کا مقوم ہو جائے تو سافل و عالی میں کوئی فرق نہ رہے گا کیونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ عالی کے تمام مقومات سافل کے مقومات ہیں۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مصنف نے عکس کے ساتھ کلی کی قید کا اضافہ کیا ہے ؛ جواب یہ کہ سافل کے تمام مقومات چونکہ عالی کیلئے مقوم نہیں بلکہ اس کے بعض مقومات ہی عالی کے لئے مقوم ہیں اسلئے عکس کے ساتھ کلی کی قید کا اضافہ کیا گیا کہ عالی کے تمام مقومات سافل کے لئے مقوم تو ہو سکتے ہیں لیکن سافل کے لئے تمام مقومات عالی کے لئے مقوم نہیں ہو سکتے بلکہ اس کے بعض مقومات ہی عالی کے لئے مقوم ہوں گے چنانچہ انسان جو سافل ہے اس کے فصول مقومہ قابل العبادہ ، نانی ، حساس ، متحرک بالارادہ اور ناطق ہیں لہذا اگر حیوان میں بھی یہ سب پائے جائیں تو حیوان اور انسان میں کوئی فرق نہ رہے گا اسی طرح ناطق کے علاوہ اگر دوسرے مقومات جو حیوان کے ہیں اگر وہ سب جسم نانی میں پائے جائیں تو حیوان و جسم نانی میں کوئی فرق نہ رہے گا اسی طرح ناطق و حساس کے علاوہ باقی مقومات جو جسم نانی کے ہیں اگر وہ سب جسم مطلق میں پائے جائیں تو جسم نانی اور جسم مطلق میں کوئی فرق نہ رہے گا معلوم ہوا کہ نوع سافل کے بعض مقومات نوع عالی کے مقوم ہیں ۔ اسی بناء پر عکس کلی کی نفی کی گئی ۔

وَكُلُّ فَصْلٍ يُقَسِّمُ الْجِنْسَ السَّافِلَ فَهُوَ يُقَسِّمُ الْعَالِي لَآلِثٌ مَعْنَى تَقْسِيمِ السَّافِلِ تَحْصِيلُهُ فِي نَوْعٍ
وَكُلُّ مَا يَحْصُلُ السَّافِلُ فِي نَوْعٍ يَحْصُلُ الْعَالِي فِيهِ فَيَكُونُ الْعَالِي حَاصِلًا أَيْضًا فِي ذَلِكَ النَّوْعِ وَهُوَ
مَعْنَى تَقْسِيمِهِ لِلْعَالِي

ترجمہ :- اور ہر وہ فصل جو جنس سافل کا مقسم ہے وہ جنس عالی کا مقسم ہے اس لئے کہ تقسیم سافل کا مطالب تحصیل السافل فی النوع ہے اور جو سافل فی النوع کا محصل ہے وہ عالی فی النوع کا محصل ہو گا اور یہی مطلب ہے مقسم عالی ہونے کا ۔
تشریح :- قولہ وکل فصل :- یعنی ہر وہ فصل جو جنس سافل کا مقسم ہے وہ جنس عالی کا بھی مقسم ہوگی اس لئے کہ جنس سافل ہی جنس عالی کی ایک قسم ہے تو جو فصل جنس سافل کی قسم پیدا

کرے گی وہ جنس عالی کی بھی قسم پیدا کرے گی اس لئے کہ قسم کی قسم اس کی قسم ہو کر رہے لہذا ہر وہ فصل جو جنس سافل کا مقسم ہے وہ جنس عالی کا بھی مقسم ہوگی چنانچہ ناطق حیوان کی قسم ہے اور حیوان جسم نامی کی قسم ہے لہذا ناطق جسم نامی کی قسم ہے اس لئے کہ قسم کی قسم اس کی قسم ہو کر رہے بالفاظ دیگر یوں کہنے ناطق جس طرح حیوان کی قسم ہے یعنی حیوان کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے ایک حیوان ناطق اور دوسرا حیوان غیر ناطق اسی طرح جسم نامی کو بھی دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے ایک جسم نامی ناطق اور دوسرا جسم نامی غیر ناطق اسی طرح جسم مطلق کو بھی دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔

قولہ لان معنی تقسیم :- یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کہ فصل تقسیم الجنس السافل کی جس کا حاصل یہ کہ سافل کو دو حصوں میں تقسیم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ سافل کو نوع میں حاصل کر دیتا ہے چنانچہ ناطق حیوان کو دو حصوں میں ایک حیوان ناطق اور دوسرا حیوان غیر ناطق کی طرف تقسیم کر کے کی وجہ سے حیوان کو ایک خاص نوع یعنی انسان اور دوسرا غیر انسان میں حاصل کر دیتا ہے اور جب وہ سافل کو ایک خاص نوع میں حاصل کر دیتا ہے تو عالی کو بھی ایک خاص نوع میں حاصل کر دے گا چنانچہ ناطق جب حیوان کو ایک خاص نوع یعنی حیوان ناطق میں حاصل کر دیتا ہے تو جسم نامی یا جسم نامی و جوہر کو بھی ایک خاص نوع یعنی جسم نامی ناطق و جسم نامی غیر ناطق وغیرہ میں حاصل کر دے گا۔

وَلَا يَنْعَكُ كَلِيًّا أَمْ لَا يَسْ كُلُّ مَقْسَمٍ لِلْعَالِي مُقْسِمًا لِلْسَافِلِ لِأَنَّ فَضْلَ السَّافِلِ مُقْسِمٌ لِلْعَالِي
وَهُوَ لَا يَقْسِمُ السَّافِلُ بَلْ يَقَوْمُهُ وَلَكِنْ يَنْعَكُ جَزْئِيًّا فَإِنَّ بَعْضَ مُقْسِمِ الْعَالِي مُقْسِمٌ لِلْسَافِلِ
وَهُوَ مُقْسِمُ السَّافِلِ

ترجمہ :- اور اس کا عکس کلی نہیں یعنی ایسا نہیں کہ جو عالی کا مقسم ہو وہ سافل کا بھی مقسم ہو کیونکہ سافل کی فصل عالی کا مقسم ہے اور وہ سافل کا مقسم نہیں بلکہ اس کا مقوم ہے لیکن عکس ہجری ہو سکتا ہے اس لئے کہ عالی کا بعض مقسم سافل کا مقسم ہے اور وہ سافل کا مقسم ہے۔

تشریح :- قولہ وَلَا يَنْعَكُ :- یعنی ہر وہ فصل جو جنس عالی کا مقسم ہے وہ جنس سافل کا مقسم نہ ہوگی اس لئے کہ سافل کی فصل عالی کا مقسم ہے اور وہ سافل کا مقسم نہیں۔ بلکہ اس کا مقوم ہے چنانچہ

حساس جسم نامی کا مقسم ہے یعنی اس کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے ایک جسم نامی حساس اور دوسرا جسم نامی غیر حساس لیکن حیوان کو دو حصوں میں تقسیم نہیں کرتا بلکہ اس کا مقوم و جز ہوتا ہے کیونکہ یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ ایک حیوان حساس ہے اور دوسرا غیر حساس کیونکہ کوئی حیوان غیر حساس نہیں بلکہ ہر ایک حساس ہوتا ہے۔

قَالَ الْفَصْلُ الرَّابِعُ فِي التَّعْرِيفَاتِ الْمَعْرِفُ لِمَا هُوَ الَّذِي يُتَنَزَّهُ عَنْ تَصَوُّرٍ لَتَصَوُّرٍ ذَلِكَ الشَّيْءُ أَوْ امْتِيَازُهُ عَنْ كُلِّ مَا عَدْلُ الْأَوْسُولِ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ نَفْسُ الْأَمَلِيَّةِ لِأَنَّ الْمَعْرِفَ مَعْلُومٌ قَبْلَ الْمَعْرِفِ وَالشَّيْءُ لَا يَعْلَمُ قَبْلَ نَفْسِهِ وَلَا يَعْلَمُ لَتَصَوُّرٍ عَنْ أَفَادَةِ التَّعْرِيفِ وَلَا اخْصَاصَ لَكُونِهِ أَخْفَى فَهُوَ مَسْأُولُهُ فِي الْعُومِ وَالْخُصُوصِ

ترجمہ: _____ مصنف نے فرمایا کہ پوتھی فصل تعریفات کے بیان میں ہے۔ معرف شئی وہ ہے جس کا تصور اس شئی کے تصور کو مستلزم ہو یا جمع ما عدا سے اس کے امتیاز کو اور اس کا نفس ماہیت ہو جائز نہیں کیونکہ معرف معلوم ہے معرف سے پہلے اور شئی اپنی ذات سے پہلے معلوم نہیں ہوتی اور نہ اعم ہونا کیونکہ وہ افادۃ تعریف سے قاصر ہے اور نہ اخص ہونا کیونکہ وہ اخفی ہے پس معرف عموم و خصوص میں معرف کا مساوی ہوگا۔

تشریح: _____ لیسنا فی الفصل الرابع: پہلا مقالہ جو مفردات کے بیان میں ہے جس میں چار فصلیں ہیں ان میں سے جب پہلی تین فصلوں کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب آخری اور چوتھی فصل کو بیان کیا جاتا ہے کہ وہ تعریفات کے بیان میں ہے۔ تعریفات جمع ہے تعریف کی اور تعریف لغت میں اگرچہ بمعنی بہیمان ہے لیکن وہ بمعنی معرف یعنی بہیمان کرنے والا ہے کیونکہ تعریف مصدر ہے اور مصدر کا نہ تشنیہ ہوتا ہے اور نہ جمع جب اس کی جمع تعریفات لائی گئی ہے جس سے معلوم ہوا کہ وہ بمعنی مصدر نہیں بلکہ بمعنی اسم فاعل یعنی تعریف کرنے والا ہے۔ اسی وجہ سے یہاں تعریف و معرف دونوں کو بیان کیا گیا ہے لیکن قول شارح کو بیان نہیں کیا گیا جب کہ اس کا معنی بھی یہی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اس تعریف کو بھی شامل ہو جائے جو صرف فصل یا صرف خاصہ سے کی جاتی ہے

کیونکہ قول شارح مرکب کو کہا جاتا ہے اور ظاہر ہے وہ تعریف جو فصل یا خاصہ سے کی جائے مرکب نہیں ہوتی ہے۔

بے اندہ المعروف: یعنی شئی کا معرف وہ جس کا تصور اس شئی کے تصور کو مستلزم ہو یا جمیع ماعدا سے اس کے امتیاز کو مستلزم ہو پھر وہ شئی ایسی ہے جو پہلے ہی سے ذہن میں موجود تھی لیکن ذہن کا التفات اس طرف نہیں تھا یا ذہن میں اس کا مطلقاً وجود ہی نہیں تھا۔ بتقدیر دوم تعریف حقیقی ہے جس میں صورت غیر حاصل کی تحصیل ہوتی ہے اور بتقدیر اول تعریف لفظی ہے جس میں شئی اول رخص کا ذہول ہو گیا ہو کی تفسیر کی جاتی ہے چنانچہ اس کا معنی جب کہ پہلے ہی سے معلوم ہوا اور غضنفر بولا جائے اور اس کا معنی پہلے ہی سے معلوم نہ ہو تو بالغضنفر کے ذریعہ سوال کرنے سے جواب میں اس آئے گا پس اس میں اس کی صورت حاصل کی طرف ذہن کا دوبارہ التفات ہوا نہ کہ اس کی صورت ابتداً حاصل ہوئی لہذا یہ تعریف لفظی ہے

تعریف حقیقی کی دو قسمیں ہیں ایک بحسب الحقیقۃ دوسری بحسب الاسم۔ بحسب الحقیقۃ وہ تعریف حقیقی ہے جس سے ذہن میں ایسی صورت حاصل ہو جائے جس کا وجود واقعی و نفس الامری ہو جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق سے اور بحسب الاسم وہ تعریف حقیقی ہے جس سے ذہن میں ایسی صورت حاصل ہو جس کا وجود نفس الامری نہیں بلکہ اعتباری ہو جیسے تحویلوں کی اصطلاح میں کلمہ کی تعریف لفظ وضع یعنی مفرد اور تعریف سے یہاں مراد تعریف حقیقی بحسب الحقیقۃ ہے لیکن تعریف حقیقی اس لئے کہ اس میں حدود رسم کا بیان ہوتا ہے اور حدود رسم ایسی صورت کا فائدہ دیتی ہیں جو پہلے سے ذہن میں حاصل نہ ہو لیکن بحسب الحقیقۃ اس لئے کہ اس میں جنس و فصل کا بیان ہوتا ہے اور جنس و فصل ایسی صورت کا فائدہ دیتی ہے جس کا وجود نفس الامری ہو کیونکہ جنس و فصل اصطلاحات مناطہ ہیں اور اصطلاحات مناطہ نفس الامری ہوتی ہیں برخلاف دوسری اصطلاحات کے کہ وہ اعتباریہ ہوتی ہیں لہذا فی کتاب المناظرۃ الرشیدۃ۔

أَقُولُ قَدْ سَلَفَ لَكَ أَنَّ نَظْرَ الْمُنْطِقِيِّ إِنَّمَا فِي قَوْلِ الشَّارِحِ أَوْ فِي الْحِجَاةِ وَلَكِنَّ مِنْهُمْ مَنْ قَدْ مَاتَ
يَتَوَقَّفُ مَعْرِفَتَهُ عَلَيْهَا وَلَمَّا وَقَعَ الْقُلُوبُ عَنْ بَيَانِ مَقَدِّمَاتِ الْقَوْلِ الشَّارِحِ فَقَدْ

حَاتَاتٌ يَشْرَعُ فِيهِ فَاَلْقَوْلُ الشَّارِحُ هُوَ الْمَعْرُوفُ وَهُوَ مَا يَسْتَلْزِمُ تَصَوُّرُكَ تَصَوُّرَ الشَّيْءِ اَوْ
اِمْتِيَاْزًا عَنْ كُلِّ مَاعَدَا اِلَّا

ترجمہ: _____ میں کہتا ہوں پہلے گذر چکا ہے کہ منطقی کی نظر قول شارح یا حجت میں ہے اور
ان میں سے ہر ایک کے لئے کچھ مقدمات ہیں جن پر یہ موقوف ہیں اور جب قول کے مقدمات کے بیان
سے فارغ ہو چکے تو اب قول شارح کے بیان کا وقت آگیا تو قول شارح ہی معرف ہے اور وہ وہ
ہے جس کا تصور مستلزم ہو تصور شئی کو یا جمیع ماعدا سے امتیاز کو۔

تشریح: _____ قولہ قد سلف:۔ موضوع کے بیان میں گذر چکا ہے کہ منطقی میں مقصود
بالذات معرف و حجت سے بحث کرنا ہے اور جس طرح حجت کے مقدمات ہوتے ہیں اسی طرح معرف
کے بھی اور معرف کے مقدمات کہ جن پر معرف موقوف ہے ان مقدمات کے ذکر سے جب فارغ
ہو چکے تو اب معرف کو بیان کیا جاتا ہے کما سیاتی تفصیل۔

قولہ فَاَلْقَوْلُ الشَّارِحُ:۔ یعنی قول شارح جس کو معرف بھی کہا جاتا ہے وہ جس کا
تصور مستلزم ہو تصور شئی کو یا جمیع ماعدا سے امتیاز کو کہ تعریف اگر ذاتیات سے ہے۔ مثلاً انسان کی
تعریف حیوان ناطق سے تو تصور شئی یعنی شئی کی کنہ حاصل ہوگی اور اگر تعریف عرضیات سے ہے
(مثلاً انسان کی تعریف حیوان ضاحک یا صرف ضاحک سے) تو جمیع ماعدا سے امتیاز ہوگا پھر تعریف
جو ذاتیات سے ہو اگر ان کو الہ بنا کر ہے تو علم بالکنہ ہے اور اگر الہ بنا کر نہیں تو علم بکنہم ہے اور جو
تعریف عرضیات سے ہو اگر ان کو بھی الہ بنا کر ہے تو علم بالوجہ ہے اور اگر الہ بنا کر نہیں تو علم بالوجہ
قولہ هُوَ الْمَعْرُوفُ:۔ اس مقام میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قول شارح کی تعریف ہوا المعرف

سے بیان کیا گیا ہے جب کہ معرف قول شارح سے اعرف نہیں حالانکہ تعریف کا معرف سے اعرف
ہونا ضروری ہے۔ جواب یہ کہ تعریف ہوا مستلزم الخ سے شروع ہے ہوا المعرف سے نہیں لفظ معرف
کو محض قول شارح اور معرف میں اتحاد پر تنبیہ کے لئے بیان کیا گیا ہے۔

قولہ وَهُوَ مَا يَسْتَلْزِمُ:۔ لفظ ما اسم موصول ہے چونکہ متن میں یستلزم سے قبل الذی
اسم موصول مذکور ہے اور شرح میں تصور شئی کہا گیا جب کہ متن میں تصور ذلک الشیء مذکور ہے اس

کی وجہ لفظ ذلک سے اشارہ کرنا ہے المعرف للشیء میں شئی کی طرف اور شرح میں معرف کے ساتھ ہونکہ شئی مذکور نہیں اس لئے ذلک سے اشارہ نہیں کیا گیا۔ خلاصہ تعریف کا یہ ہے کہ قول شارح وہ ہے جس کا تصور مستلزم ہو تصور شئی کو یا جمع ماعدا سے امتیاز کو۔ تصور شئی یعنی کہ شئی کو اس وقت مستلزم ہوتا ہے جب کہ تعریف ذاتیات سے ہو اور جمع ماعدا سے امتیاز کو اس وقت مستلزم ہوتا ہے جب کہ تعریف عرضیات سے ہو۔ دونوں معنی کی وضاحت شرح میں آگے مذکور ہے فانتظر۔

وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِتَصَوُّرِ الشَّيْءِ تَصَوُّراً يَبْجُوهُ مَا وَالْإِلْكَانَ الْأَعْمَدَيْنِ الشَّيْءِ أَوِ الْإِنْخَصِ مِنْهُ مَعْرِفَةً
لَهُ لِأَنَّهُ قَدْ يَسْتَلْزِمُ تَصَوُّراً يَبْجُوهُ ذَلِكَ الشَّيْءِ يَبْجُوهُ مَا وَلِكَانَ قَوْلُهُ أَوْ امْتِيازاً لِحَقِّ كُلِّ
مَاعِدَا مُسْتَدَاكاً لِأَنَّ كُلَّ مَعْرِفٍ فَهُوَ مُفِيدٌ لِتَصَوُّرِ ذَلِكَ الشَّيْءِ يَبْجُوهُ مَا بِالْمُرَادِ التَّصَوُّرِ
بَلَكِنِ الْحَقِيقَةِ وَهُوَ الْحَدُّ التَّامُّ كَالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ فَإِنَّ تَصَوُّراً يَبْجُوهُ تَصَوُّرَ حَقِيقَةِ الْإِنْسَانِ
وَأَمَّا قَوْلُهُ أَوْ امْتِيازاً عَلَى كُلِّ مَاعِدَا لِنَتَاوُلِ الْحَدِّ النَّاْقِصِ وَالرُّسُومِ فَإِنَّ تَصَوُّراً يَبْجُوهُ لَتَصَوُّرِهَا لَتَسْتَلْزِمُ
تَصَوُّراً حَقِيقَةً الشَّيْءِ بَلْ امْتِيازاً عَنْ جَمِيعِ الْغِيَارِ ۶

ترجمہ: — اور تصور شئی سے مراد تصور بوجہ ما نہیں ورنہ شئی کا علم یا انحصار بھی معرف ہو گا کیونکہ اس کا تصور بھی کبھی شئی کے تصور بوجہ ما کو مستلزم ہوتا ہے نیز مصنف کا قول "او امتیازہ عن کل ماعداہ" بیکار ہو جائیگا اس لئے کہ ہر معرف تصور شئی بوجہ ما کے لئے مفید ہوتا ہے۔ بلکہ تصور بکنہ الحقیقہ مراد ہے جو حد تام ہے جیسے حیوان الناطق کہ اس کا تصور حقیقت انسان کے تصور کو مستلزم ہے اور او امتیازہ عن کل ماعداہ اس لئے کہا کہ حد تام اور رسوم کو بھی شامل ہو جائے کہ ان کے تصورات تصور حقیقت شئی کو مستلزم نہیں ہوتے بلکہ جمع انبیار سے شئی کے امتیاز کو مستلزم ہوتے ہیں تشریح: — قولہ ولیس المراد: — یعنی تصور شئی سے مراد تصور بکنہ الحقیقہ ہے جو حد تام ہے چنانچہ حیوان ناطق کہ اس کا تصور حقیقت انسان کے تصور کو مستلزم ہے اس سے مراد تصور بوجہ ما نہیں ورنہ علم شئی یا انحصار شئی بھی معرف ہو جائے گا کیونکہ اس کا تصور بھی کبھی شئی کے تصور بوجہ ما کو مستلزم ہوتا ہے اس کے علاوہ مصنف کا قول "او امتیازہ عن کل ماعداہ" بیکار

ہو جائے گا کیونکہ ہر مامرد ہونے کی صورت میں تو صرف مایہ تلزم تصورۃ تصور اشیائی کافی ہے حد ناقص اور رسوم ہر ایک پر یہی تعریف صادق آجائے گی۔

قولہ وانما قال:۔ تعریف میں دو جزو مذکور ہیں اول تصور شئی دوم امتیازہ عن کل ماعداہ جزو اول کی وجہ تو معلوم ہوگئی لیکن جزو دوم کی وجہ یہ ہے کہ اس قید کا اضافہ اس لئے کیا گیا کہ تعریف حد ناقص اور رسوم کو بھی شامل ہو جائے اس لئے کہ ان کے تصورات حقیقت شئی کے تصور کو مستلزم نہیں ہوتے بلکہ جمیع اغیار سے امتیاز کو مستلزم ہوتے ہیں۔

ثم المَعْرِفُ اَمَّا اَنْ يَكُونَ نَفْسُ الْمَعْرِفِ لَوْجُوبُ اَنْ يَكُونَ الْمَعْرِفُ مَعْلُومًا قَبْلَ الْمَعْرِفِ وَالشَّيْءُ لَا يَخْلَعُ قَبْلَ نَفْسِهِ فَتَعَيَّنَ اَنْ يَكُونَ غَيْرَ الْمَعْرِفِ وَلَا يَخْلُو اَمَّا اَنْ يَكُونَ مَسَاوِيًا لَهُ اَوْ اَعْمَ مِنْهُ اَوْ لَخَصَّ مِنْهُ اَوْ مُبَايِنًا لَهُ لَا سَبِيلَ اِلَى اِنَّهُ اَعْمُ مِنَ الْمَعْرِفِ لِاِنَّهُ قَاصِرٌ عَنْ اِفَادَةِ التَّعْرِيفِ فَاتِّصَوَّرْ مِنَ التَّعْرِيفِ اَمَّا تَصَوُّرُ حَقِيقَةِ الْمَعْرِفِ اَوْ اَمْتِيَازِهِ عَنْ جَمِيعِ مَاعَدَاہُ وَالْاَعْمُ مِنَ الشَّيْءِ لَا يَفِيدُ شَيْئًا مِنْهُمَا

ترجمہ:۔ پھر معرف یا تو نفس معرف ہوگا یا اس کا غیر۔ نفس معرف ہونا تو جائز نہیں کیونکہ معرف کا قبل از معرف معلوم ہونا ضروری ہے اور شئی اپنی ذات سے پہلے معلوم نہیں ہو سکتی لہذا غیر معرف ہونا متعین ہو گیا اور خالی نہیں معرف یا تو معرف کے مساوی ہوگا یا اس سے اعم ہوگا یا اخص ہوگا یا مباہل ہوگا۔ معرف سے اعم نہیں ہو سکتا کیونکہ اعم افادہ تعریف سے قاصر ہے اس لئے کہ تعریف سے مقصود آیا حقیقت معرف کا تصور ہے یا جمیع ماعدا سے امتیاز ہے اولاً اعم ان دونوں میں سے کسی کا بھی فائدہ نہیں دیتا ہے۔

تشریح:۔ قولہ ثم المَعْرِفُ:۔ معرف بالکسر کی تعریف کے بعد اب اس کی یہ بشرط بیان کی جاتی ہے کہ وہ معرف بالفتح کا مساوی ہوگا کیونکہ وہ اس کا عین نہیں ہو سکتا اس لئے کہ معرف بالکسر کا تصور معرف بالکسر ہونے کی حیثیت سے ضروری ہے کہ معرف بالفتح کے تصور پر مقدم ہو اس لئے کہ معرف بالکسر کی معرفت علت ہے معرف بالفتح کی معرفت کے لئے اور ظاہر ہے علت معلول پر نفاذ

ہوتی ہے لہذا معرف بالکسر نفس معرف بالفتح ہو تو تقدم شئی علی نفس لازم آئے گا جو محال ہے
 لہذا وہ اس کا عین نہیں بلکہ غیر ہوگا جو احتمالات الجمع رکھتا ہے۔ وہ یہ کہ معرف بالکسر معرف بالفتح
 سے عام ہوگا یا خاص یا مباین یا مساوی اول تینوں احتمالات باطل ہیں۔ لہذا آخری اور چوتھا احتمال
 ثابت ہے۔ لیکن احتمال اول یعنی عام ہونا اس لئے باطل ہے کہ تعریف سے مقصود یا تو حقیقت
 معرف بالفتح کی معرفت ہوتی ہے یا جمع ماعدا سے امتیاز اور امر عام ان دونوں میں سے کسی کا فائدہ
 نہیں دیتا ہے کیونکہ خاص کی حقیقت میں عام سے زائد امور داخل ہوتے ہیں لہذا عام کے علم سے
 وہ زائد امور حاصل نہیں ہو سکتے۔ نیز عام چونکہ خاص کے علاوہ دیگر افراد پر صادق آتا ہے اسلئے
 مکمل امتیاز بھی حاصل نہ ہو سکے گا بقیہ احتمالات کا ذکر آگے مذکور ہے۔

قولہ والعلم من الشئی :- تعریف باللائم کا جائز نہ ہونا متاخرین کے نزدیک
 ہے لیکن متقدمین اس کو جائز قرار دیتے ہیں اور حق بھی یہی ہے اس لئے کہ تصور بالکنسہ یا
 تصور بوجہ المساوی جس طرح نظری ہوتا ہے اسی طرح تصور بالوجہ لائم بھی نظری ہوتا ہے لیکن اس
 کے کتاب کے طریق کلیان بھی ضروری ہے کیونکہ منطق قوانین کتاب ہی کا نام ہے۔

ولا الى انه اخص لكونه اخفى لانه اقل وجودا في العقل فان وجود الخاص في العقل
 مستلزم لوجود العام وبما يوجد العام في العقل بدون الخاص والاضا شروط تحقق
 الخاص ومعانداته اكثر فان كل شروط ومعاندات للعام فهو شروط ومعاندات
 للخاص وينعكس وما يكون شروطا ومعاندات اكثر يكون وقوعه في العقل اقل وما
 هو اقل وجودا في العقل فهو اخفى عند العقل والمعرف لا بد ان يكون اجلي من المعرف

ترجمہ :- اور اخص بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اخص اخفی ہوتا ہے کیونکہ ذہن میں
 اس کا وجود کم ہوتا ہے اس لئے کہ ذہن میں خاص کا وجود مستلزم وجود عام ہے اور اب
 اوقات ذہن میں عام کا وجود خاص کے بغیر ہوتا ہے نیز تحقق خاص کے شرائط و موانع زائد ہیں کیونکہ
 عام کے جو شرائط و موانع ہیں وہ سب خاص کے ہیں لیکن اس کا عکس نہیں اور جس کے شرائط و موانع

زائد ہوں اس کا ذہن میں وقوع کم ہوتا ہے اور جس کا ذہن میں وقوع کم ہو وہ اخفی ہوتا ہے
حالانکہ معرف کا معرف سے اجلی ہونا ضروری ہے۔

تشریح : — قولہ ولا الی اندہ الخ : احتمال دوم یعنی معرف بالکسر کا معرف بالفتح سے
خاص ہونا باطل اس لئے ہے کہ معرف بالکسر کا معرف بالفتح سے اجلی و اعرف ہونا ضروری ہے اور خاص
عام سے اخفی ہوتا ہے لہذا خاص عام کیلئے معرف بالکسر نہیں ہو سکتا۔ لیکن خاص اخفی اس لئے ہے
کہ ذہن میں خاص کا وجود عام سے نسبت کم ہوتا ہے کیونکہ خاص کا تصور عام کے تصور کے بغیر نہیں ہو سکتا
اور عام کا تصور خاص کے تصور کے بغیر ہو سکتا ہے لہذا خاص عام سے اخفی ہو گا اور اس لئے بھی کہ
وجود خاص کی شرطیں اور اس کے موانع عام کی شرطوں اور اس کے موانع سے زائد ہیں کیونکہ جتنی شرطیں
اور موانع عام کی ہیں وہ تمام خاص کی بھی ہیں لیکن اس کا عکس نہیں اور جس کی شرطیں اور موانع زیادہ
ہوں وہ ذہن میں قلیل الوقوع ہونے کی وجہ سے اخفی ہو گا۔

قولہ فہو اخفی : — عام کی تعریف اگر خاص سے کی جائے تو اگرچہ حقیقت شئی کا تصور
اور ماسوا کے دونوں حاصل ہو جاتے ہیں چنانچہ حیوان کی تعریف اگر انسان سے کی جائے اور انسان
کا تصور بالکنہ حیوان ناطق کے ذریعہ کی جائے تو انسان کے ضمن میں حیوان کا تصور ہو جائیگا جس سے
معلوم ہوتا ہے کہ خاص سے بھی تعریف ہو سکتی ہے لیکن جہور نے اس کو اس لئے قرار نہیں دیا ہے کہ
معرف بالکسر کا معرف بالفتح سے اعرف ہونا ضروری ہے اور اخص اعرف نہیں ہوتا بلکہ اخفی ہوتا ہے
قولہ ان یکون اجلی من المعروف : یہاں پر دو قید ملحوظ ہیں ایک یہ کہ معرف بالکسر

جس حیثیت سے معرف بالکسر ہے اسی حیثیت سے اجلی ہو اس لئے کہ شئی اجلی ہوتی ہے وہ ذہن
میں پہلے حاصل ہوتی ہے اور معرف بالکسر کا معرف بالفتح سے پہلے حاصل ہونا ضروری ہے دوسری قید
یہ کہ معرف کا سامع کے نزدیک اجلی ہونا چاہیئے اس لئے کہ شئی ایک شخص کے نزدیک اعرف اور دوسرے
شخص کے نزدیک غیر اعرف ہو تو اگر معرف بالکسر سامع کے نزدیک اعرف نہ ہو تو سامع کو معرف بالکسر
سے معرف بالفتح کا علم حاصل نہ ہو گا۔

وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُبَیِّنٌ لِأَنَّ الْأَعْمَرَ وَالْأَخْصَ لَمَّا يَصْلُحُ لِلتَّعْرِيفِ مَعَ قُرْبِهِمَا إِلَى الشَّيْءِ فَلِلْبَإِ

بِالطَّرِيقِ الْأُولَى لِأَنَّهُ فِي غَايَةِ الْبُعْدِ عَنْهُ فَوْجَبَ أَنْ يَكُونَ الْمَعْرِفُ مَسَاوِيًا لِلْمَعْرِفِ فِي الْقَوْمِ
وَالْخُصُوصِ فَكُلُّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْمَعْرِفُ صَدَقَ عَلَيْهِ الْمَعْرِفُ وَبِالْعَكْسِ

ترجمہ :- اور مباین بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ جب اعم و خاص قریب الی الشیء ہوئے
کے باوجود قابل تعریف نہیں ہیں تو مباین بطریق اولی نہ ہوگا کیونکہ وہ کوشی سے اور بھی دور ہے تو
معرف کا عموم و خصوص میں معرف کا مساوی ہونا ضروری ہے لہذا جس پر معرف صادق ہوگا اس پر
معرف بھی صادق ہوگا اسی طرح اس کا عکس ہوگا۔

تشریح :- قولہ ولا الی اندہ الخ :- تیسرا احتمال یعنی معرف بالکسر کا معرف بالفتح کا مباین ہونا
بھی باطل ہے اس لئے کہ جب عام و خاص شئی سے قریبی تعلق رکھنے کے باوجود معرف بالکسر ہونے کی
صلاحیت نہیں رکھتے تو امر مباین بدرجہ اولی معرف بالکسر نہیں ہو سکتا جب اول تینوں احتمالات باطل
ہو گئے تو آخری اور چوتھا احتمال ثابت ہو گیا کہ معرف بالکسر معرف بالفتح کا مساوی ہوگا۔

قولہ لان العدم :- یہ مصنف کی طرف سے معذرت ہے کہ انہوں نے مباین ہونے کی نفی
متن میں بیان نہیں کی جب کہ مساوی ہونا اس کی نفی کے بغیر ثابت نہیں ہوتا ہے حاصل یہ کہ معرف
بالکسر کے عام و خاص ہونے کا بطلان جب ثابت ہو گیا جب کہ ان کوشی سے قرب حاصل ہے تو جس امر
کو شئی سے دور کا بھی واسطہ نہیں وہ بدرجہ اولی معرف نہ ہوگا اسی وجہ سے متن میں اس کی نفی کے
ضرورت محسوس نہیں کی گئی۔

قولہ فکل ما صدق الخ :- اس عبارت سے تعریف کے جامع و مانع ہونے کی طرف اشارہ
ہے کہ جو مساوی ہونے کی شرط کا نتیجہ ہے یعنی جب معرف بالکسر اور معرف بالفتح میں تساوی ہوگی تو مباین
سے صدق کلی ہوگا جس کے نتیجے میں دو قضیہ موجبہ کلیہ حاصل ہوں گے ایک کل ما صدق علیہ
المعرف صدق علیہ المعروف دوسرا اس کا عکس یعنی کل ما صدق علیہ المعروف صدق علیہ المعروف اولی کی
وجہ سے تعریف مانع ہوگی اور دوم کی وجہ سے جامع ہوگی۔

وَمَا وَاقِعٌ فِي عِبَارَةِ الْقَوْمِ مِنْ أَنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ جَامِعًا وَمَانِعًا أَوْ مَطْرَدًا وَنَعَكِذَا رَاجِعٌ

إلى ذلك فإن معنى الجموع أن يكون المعرفة متناولاً لكل واحد من أفراد المعرفة بحيث لا يشترط فيه فرداً وهذا المعنى ملازم للكلية الثانية القائلة كل ما صدق عليه المعرفة صادق عليه المعرفة ومعنى المنع أن يكون بحيث لا يدخل عليه شيء من أعيان المعرفة وهو ملازم للكلية الأولى والأفراد التام لم في الثبوت أي متى وجد المعرفة وجد المعرفة و هو عين الكلية الأولى والألنكاس التام لم في الانتفاء أي متى انتفى المعرفة وهو ملازم للكلية الثانية فإنه إذا صدق قولنا كل ما صدق عليه المعرفة صادق عليه المعرفة وكل ما لم يصدق عليه المعرفة لم يصدق عليه المعرفة وبالعكس

ترجمہ : _____ اور قوم کی عبارت میں جو یہ واقع ہے کہ تعریف کا جامع و مانع ہونا یا مطرد و منعکس ہونا ضروری ہے اس کی طرف راجع ہے کیونکہ جامع ہونا یہ ہے کہ معرف شامل ہو معرف کے ہر فرد کو اس طرح کہ اس کا کوئی فرد اس سے نہ نکلے اور یہ معنی اس کلیہ ثانیہ کے لئے لازم ہیں کل ما صدق علیہ المعرفة صادق علیہ المعرفة اور مانع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ معرف کے اعیان میں سے کوئی شے اس میں داخل نہ ہو اور یہ لازم ہے کلیہ اولی کے لئے اور اطراد لازم فی الثبوت ہے یعنی جب معرف پایا جائے تو معرف بھی پایا جائے اور یہ بعینہ کلیہ اولی ہے اور انعکاس لازم فی الانتفاء کو کہا جاتا ہے یعنی جب معرف متفق ہو تو معرف بھی متفق ہو اور یہ کلیہ ثانیہ کے لئے لازم ہے کیونکہ جب ہمارا یہ قول صادق ہوگا کل ما صادق علیہ المعرفة صادق علیہ المعرفة، تو یہ بھی صادق ہوگا کل ما لم یصدق علیہ المعرفة لم یصدق علیہ المعرفة اور اس کا عکس بھی صادق ہوگا۔

تشریح : _____ قولہ وما وقع :۔ مناطقہ نے کہا ہے کہ تعریف کا جامع و مانع ہونا یعنی اس کا مطرد و منعکس ہونا لازم و ضروری ہے۔ یہ وہی ہے جو ماقبل میں شرط مساوات کے نتیجہ میں گذرا اس لئے کہ تعریف کے جامع ہونے سے مراد یہ ہے کہ معرف بالکسر تمام افراد معرف بالفتح کو شامل ہو اور یہی معنی تعریف کے منعکس ہونے کا ہے اور مانع سے مراد یہ ہے کہ معرف بالکسر میں غیر معرف بالفتح داخل نہ ہو یہی معنی مطرد ہونے کا ہے خلاصہ یہ کہ یہاں پر دو فیضے ہیں ایک یہ ہے کل ما صدق علیہ المعرفة صادق علیہ المعرفة یہی وہ ہے جس کو شرح میں کلیہ اولی سے تعبیر کیا گیا ہے اس کے صادق کی وجہ سے

سے تعریف مانع و مطلق ہوتی ہے اور دوسرا قضیہ اس کا عکس ہے یعنی کل ماصدق علیہ المعروف صدق علیہ المعروف یہی وہ ہے جس کو شرح میں کلیۃ ثانیہ سے تعبیر کیا گیا ہے اس کے صدق کی وجہ سے تعریف جامع و منعکس ہوتی ہے۔

قولہ فانہ اذا صدق: یعنی جب یہ قضیہ صادق آئے گا "کل ماصدق علیہ المعروف صدق علیہ المعروف" تو یہ قضیہ بھی صادق آئے گا "کل مالم یصدق علیہ المعروف لم یصدق علیہ المعروف" اس لئے کہ متقدمین کے نزدیک موجبہ کلیۃ ثانیہ موجبہ کلیۃ اولیٰ کا عکس نقیض ہوتا ہے اور عکس نقیض قضیہ کو لازم ہوتا ہے اور بالعکس سے مراد یہ ہے اذا صدق کل مالم یصدق علیہ المعروف لم یصدق علیہ المعروف صدق کل مالم یصدق علیہ المعروف لہذا اس تقدیر پر جانہین سے صدق کی بناء پر ملازمہ کلیۃ ثابت ہو گیا۔

قَالَ وَیَسْمٰی حَدًّا تَامًا اِنْ كَانَ بِالْجِنْسِ وَالْفَصْلِ الْقَرِیْبِیْنَ وَحَدًّا نَاقِصًا اِنْ كَانَ بِالْفَصْلِ الْقَرِیْبِیْ وَحَدًّا اَوْبَاهُ وَبِالْجِنْسِ الْبَعِیْدِ وَبِالْجِنْسِ الْبَعِیْدِ وَبِالْجِنْسِ الْقَرِیْبِ وَالْخَاصَّةِ وَبِالْخَاصَّةِ نَاقِصًا اِنْ كَانَ بِالْخَاصَّةِ وَحَدًّا اَوْبَاهُ وَبِالْجِنْسِ الْبَعِیْدِ

ترجمہ: — مصنف نے فرمایا کہ حد تام کہا جاتا ہے اگر جنس قریب و فصل قریب سے ہو اور حد ناقص کہا جاتا ہے اگر صرف فصل قریب یا فصل قریب و جنس بعید سے ہو اور رسم تام کہا جاتا ہے اگر جنس قریب و خاصہ سے ہو اور رسم ناقص کہا جاتا ہے اگر صرف خاصہ سے یا خاصہ و جنس بعید سے ہو۔

تشریح: — لیانہ و یسما حد تاماً: معرف بالکسر کی تعریف کے بعد اب اس کی تقسیم بیان کی جاتی ہے کہ معرف بالکسر کہ جس کا تصور کنہی شئی یا جمیع ماعدا سے امتیاز کو مستلزم ہوتا ہے اور کنہی شئی کو مستلزم اس وقت ہوتا ہے جب کہ تعریف امر ذاتی سے ہو اور جمیع ماعدا سے امتیاز کو مستلزم اس وقت ہوتا ہے جب کہ تعریف امر عرضی سے ہو اور وہ امر اگر ذاتی ہے تو فصل قریب ہے اور اگر عرضی ہے تو خاصہ ہے بتقدیر اول معرف بالکسر کا نام حد رکھا جاتا ہے اور بتقدیر دوم رسم پھر وہ

اگر جنس قریب کو شامل ہو تو اس کا نام حد تام اور رسم تام رکھا جاتا ہے چنانچہ انسان کی تعریف حیوان ناطق اور حیوان ضاحک سے کرنا اور اگر وہ امر جنس قریب کو شامل نہیں تو وہ آیا جنس بعید کو شامل ہے یا صرف فصل قریب و خاصہ ہی ہے تو اس کا نام حد ناقص اور رسم ناقص ہے جیسے انسان کی تعریف جسم ناطق یا صرف ضاحک یا صرف ضاحک سے کرنا لہذا حد کا مدار فصل قریب پر ہے اور رسم کا مدار خاصہ پر اور نام کا مدار جنس قریب پر ہے۔

أَقُولُ الْمَعْرِفُ مَا حُدَّ أَوْ سُمِّ وَكُلُّ مِنْهُمَا مِمَّا تَامَ أَوْ نَاقِصٌ فَهَذَا أَقْسَامُ أَرْبَعَةٌ فَالْحَدُ التَّامُّ مَا يَتَرَكَّبُ مِنَ الْجَنَسِ وَالْفَصْلُ الْقَرِيبُ يَبِينُ تَعْرِيفَ الْإِنْسَانِ بِالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ

تجملہ: — میں کہتا ہوں کہ معرف یا حد ہے یا رسم اور ان میں سے ہر ایک تام ہے یا ناقص تو یہ چار قسمیں ہوتیں پس حد تام وہ ہے جو جنس قریب و فصل قریب سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق سے۔

تشریح: — قولہ المعرف: معرف بالکسر یعنی تعریف اگر مراد ذاتی یعنی فصل قریب سے ہو تو حد ہے اور اگر عرضی یعنی خاصہ سے ہو تو رسم ہے پھر ان میں سے ہر ایک جنس قریب پر مشتمل ہو تو حد تام اور رسم تام ہے لہذا تعریف کی کل چار قسمیں ہوتیں (۱) حد تام (۲) حد ناقص (۳) رسم تام (۴) رسم ناقص۔

قولہ فالحد لتام: پہلی قسم جو حد تام ہے وہ ہے جو جنس قریب و فصل قریب سے مرکب ہو چنانچہ انسان کی تعریف حیوان ناطق سے کہ حیوان، انسان کی جنس قریب ہے اور ناطق بھی اس کی فصل قریب ہے۔

واضح ہو کہ (۱) حد صرف مرکب کی ہوتی ہے بسیط کی نہیں لیکن بسیط کی اس لئے نہیں کہ حد کے اندر اجزاء ترکیبہ ہوتے ہیں اور حد کے جو اجزاء ترکیبہ ہوتے ہیں وہ بعینہ محدود کے اجزاء ترکیبہ ہوتے ہیں فرق صرف اجمال و تفصیل کا ہے اور یہ بسیط کے اندر مفقود ہے کیونکہ بسیط وہ ہوتا ہے جس کے اجزاء بالکلیہ نہ ہونے اجمالیہ اور تفصیلیہ اور حد میں چونکہ اجزاء کسی کو بیان کیا جاتا ہے

اس لئے بسیط محدود نہ ہوگا اسی وجہ سے واجب تعالیٰ کی حد ناممکن ہے کیونکہ وہ ذہناً و خارجاً بسیط ہوتا ہے اور حد صرف مرکب کی اس لئے ہوتی ہے کہ مرکب میں اجزاء پائے جاتے ہیں اور حد کا مدار بھی اجزاء ہی پر ہے۔

(۲) حد تام زیادت و نقصان کو قبول نہیں کرتی یعنی وہ نہ کبھی زائد ہوتی ہے اور نہ کم بلکہ ہمیشہ ایک حالت پر برقرار رہتی ہے کیونکہ حد تام شئی کی ان تمام ذاتیات کا نام ہے جس سے شئی موجود ہو جاتی ہے لہذا ان میں سے اگر ایک بھی کم و زائد ہو جائے تو حد تام نہیں کہلائے گی۔ سوال جس طرح حیوان ناطق انسان کی حد تام ہے اسی طرح جسم نام حساس متحرک بالارادہ و مدبرک للکلی و الجزئی بھی انسان کی حد تام ہیں اور ظاہر ہے دوسری تعریف پہلی تعریف سے زائد ہے۔ جواب زیادت کی دو قسمیں ہیں ایک زیادت لفظی دوسری زیادت معنوی اور حد تام میں جو زیادت کی لفظی ہے وہ زیادت معنوی ہے اور انسان کی دوسری تعریف میں جو زیادت ہے وہ زیادت لفظی ہے کیونکہ جو معنی پہلی تعریف کہے وہی دوسری تعریف کا ہے لہذا جو مراد ہے وہ زائد نہیں اور جو زائد ہے وہ مراد نہیں فلا اشکال۔

خلاصہ یہ کہ حد تام میں زیادت لفظی ہو سکتی ہے زیادت معنوی نہیں اور حد ناقص میں زیادت لفظی کے علاوہ زیادت معنوی بھی ہو سکتی ہے کیونکہ اس میں جنس بعید و نزدیکہ واحدہ یا بمراتب کثیرہ یا فصل واحد یا کثیر کے ذکر کرنے کی اجازت ہے اور رسم تام و ناقص میں زیادت و نقصان خواہ لفظی ہو یا معنوی دونوں جائز ہیں کیونکہ شئی کے خواص متعدد و کثیر ہوتے ہیں اس میں تمام خواص کو بیان کر سکتے ہیں اور بعض کو بھی۔

أَمَّا التَّحْدِيدُ حَدًّا فَلَا تَنَدُّ فِي اللُّغَةِ الْمَنْعُ وَهُوَ لَا شَتَا لِمَا عَلَى الدَّائِيَّاتِ مَا نَمُنُّ عَنْ دُخُولِ الْأَفْئِدَةِ فِي الْأَجْنِبِيَّةِ فِيهِ وَأَمَّا التَّحْدِيدُ تَامًا فَلَا تَنَدُّ لِكُلِّ الدَّائِيَّاتِ فِيهِ بِمَا مَرَّهَا وَالتَّحْدِيدُ النَّاْقِصُ مَا يَكُونُ بِالْفَصْلِ الْقَرِيبِ وَحَدًّا أَوْ بِهٖ وَبِالْجَنْسِ الْبَعِيدِ كَتَعْرِيفِ الْإِنْسَانِ بِالنَّاطِقِ أَوْ بِالْجِسْمِ النَّاطِقِ أَمَّا أَنْتَ حَدًّا فَلَا تَدْرِي أَمَّا أَنْتَ نَاْقِصٌ فَلَحْظٌ فَبَعْضُ الدَّائِيَّاتِ مَقْدُورٌ

ترجمہ: — لیکن حد نام رکھنا تو اس لئے ہے کہ حد لغت میں بمعنی منع ہے اور یہ ذاتیات ہر مثل

ہونے کی وجہ سے اغیار اجنبیہ کے داخل ہونے سے مانع ہوتی ہے اور تام کہنا اس لئے ہے کہ اس میں پوری ذاتیات مذکور ہوتی ہیں اس کا حد ہونا تو اس وجہ سے ہے جو ہم نے ذکر کیا اور ناقص ہونا اس لئے ہے کہ اس میں بعض ذاتیات کا حذف ہوتا ہے۔

تشریح: قولہ **امّا نسبیۃ**: یہ حد تام کی وجہ نسبیہ کا بیان ہے کہ حد اس کو اس لئے کہا جاتا ہے کہ لغت میں حد کے معنی منع و نہایت شئی کے ہیں اور ذاتی بھی چونکہ دخول غیر سے منع کرتی ہے اس لئے اس کا نام حد رکھا جاتا ہے لیکن تام اس لئے کہ وہ لغت میں کامل کے معنی میں آتا ہے اور معرف جب فصل قریب کے ساتھ جنس قریب کو بھی شامل ہو جائے تو حد کامل ہو جاتی ہے کیونکہ وہ اپنی مکمل ذاتیات کو شامل ہوتی ہے۔

قولہ **والحد الناقص**: تعریف کی دوسری قسم جو حد ناقص ہے وہ ہے جو جنس بعید و فصل قریب سے مرکب ہو یا صرف فصل قریب سے چنانچہ انسان کی تعریف جسم ناطق یا صرف ناطق سے کرنا لیکن اس کا نام حد ہونا تو معلوم ہو چکا لیکن اس کا نام ناقص ہونا اس لئے ہے کہ جنس قریب کے شامل نہ ہونے کی وجہ سے حد مکمل نہیں ہو پاتی ہے پس اس میں بعض ذاتیات کے حذف کی وجہ سے نقص پیدا ہو جاتا ہے۔

والرسم التام ما یتکرب من الجنس القریب والخاصۃ کتعریفہ بالحوایات الضاحک امّا انہ
رسم فلا یرسم الدائم اثرها فلما کان تعریفاً بالخاصۃ الخارج الاثر من الذی مؤثر من آثار الشئی
فیكون تعریفاً بالآثر واما انہ تام فلما یرسم الحد التام من حیث انہ وضع فیہ الجنس
القریب وقید بامر يختص بالشئی والرسم الناقص ما یکون بالخاصۃ وحدنھا وبھا
بالجنس البعید کتعریفہ بالضاحک أو بالجسم الضاحک امّا کونه رسماً فلما مررنا کونه
ناقصاً فلحد فلیجہی اجزاء الرسم التام عنہ

ترجمہ: اور رسم تام وہ ہے جو جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف حیوان ضاحک سے لیکن اس کا نام رسم اس لئے ہے کہ رسم دار نشان مکان کو کہا جاتا ہے اور جب

تعریف اس خارج لازم سے ہے جو شئی کو آثار میں سے ہے تو وہ تعریف بالآثر ہوئی اور تام اس لئے ہے کہ وہ حد تام کے مشابہ ہے بایں معنی کہ اس میں جنس قریب کو رکھا گیا ہے اور امر مختص کے ساتھ مقید ہے اور رسم ناقص وہ ہے جو صرف خاصہ سے یا خاصہ اور جنس بعید سے ہو جیسے انسان کی تعریف ضاحک یا جسم ضاحک سے لیکن اس کا رسم ہونا تو وہ گزشتہ کی بناء پر ہے اور ناقص ہونا اس لئے ہے کہ اس میں رسم تام کے بعض اجزاء کا حذف ہے۔

تشریح :- قولہ والرسم التام :- تعریف کی تیسری قسم رسم تام وہ ہے جو جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف حیوان ضاحک سے۔ اس کو رسم اس لئے کہا جاتا ہے کہ رسم کا معنی لغت میں اثر و نشان کے ہیں اور شئی کا خاصہ شئی کے آثار میں سے ایک اثر ہوتا ہے اور یہ چونکہ معروف بالفتح کا خاصہ یعنی اثر کے ساتھ ہوتی ہے اس لئے اس کو رسم کہا جاتا ہے لیکن تام اس لئے کہ یہ حد تام کے مشابہ ہے بایں معنی کہ اس میں جنس قریب موجود ہے اور وہ امر مختص کے ساتھ مقید ہے قولہ والرسم الناقص :- چوتھی قسم جو رسم ناقص ہے وہ ہے جو صرف خاصہ سے یا خاصہ اور جنس بعید سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف صرف ضاحک یا جسم ضاحک سے۔ اس کو رسم کہنے کی وجہ ماقبل میں گذری لیکن ناقص اس لئے ہے کہ اس میں رسم تام کے بعض اجزاء کا حذف ہے قولہ بالخاصۃ وحد لا :- رسم ناقص میں صرف خاصہ سے تعریف کرنا اور حد ناقص میں صرف فصل قریب سے تعریف کرنا اس کے مسلک پر ہے جو تعریف بالمفرد کو جائز قرار دیتا ہے۔ لیکن جو جائز قرار نہیں دیتا اس کے نزدیک درست نہیں اور مصنف چونکہ جائز قرار دینے والوں میں سے ہیں کیونکہ انہوں نے نظری تعریف ملاحظۃ المعقول تحصیل المجہول سے بیان کی ہے ترتیب امور معلومہ سے نہیں اور ملاحظۃ المعقول مفرد و مرکب دونوں کو شامل ہے۔ اس لئے شارح کا یہ کہنا صحیح ہے کہ تعریف صرف فصل قریب اور خاصہ سے ہو سکتی ہے۔

لَا يُقَالُ مَعْهَا بِأَقْسَامٍ أُخْرَىٰ وَهِيَ التَّعْرِيفُ بِالْعَرَضِ الْعَامِّ مَعَ الْفَصْلِ أَوْ مَعَ الْخَاصَّةِ أَوْ بِالْفَصْلِ مَعَ الْخَاصَّةِ لَا نَالِقُولُ إِنَّمَا لَمْ يَتَّبِعُوا هَذَا إِلَّا قِسَامًا لِأَنَّ الْعَرَضَ مِنَ التَّعْرِيفِ أَمَّا التَّمْيِيزُ أَوْ الْإِطْلَافُ عَلَى الذَّاتِيَّاتِ وَالْعَرَضِ الْعَامِّ لَا يَفِيدُ شَيْئًا مِنْهُمَا فَلَا فَاوَدَ لَا

فِي ضَمِّهِ مَعَ الْفَصْلِ أَوْ الْخَاصَّةِ وَأَمَّا الْمَرْكَبُ مِنَ الْفَصْلِ وَالْخَاصَّةِ فَالْفَصْلُ فِيهِ يُفِيدُ التَّمْيِيزَ وَالْإِطْلَاقَ عَلَى
الذَّائِقِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى ضَمِّ الْخَاصَّةِ إِلَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ مُفِيدَةً لِلتَّمْيِيزِ لَأَنَّ الْفَصْلَ أَفَادَهُ مَعَ شَيْءٍ آخَرَ

ترجمہ : — نہ کہا جائے کہ یہاں تو اور بھی قسمیں ہیں اور وہ تعریف ہے عرض عام سے فصل
یا خاصہ کے ساتھ یا فصل سے خاصہ کے ساتھ کیونکہ ہم کہیں گے کہ انہوں نے ان اقسام کا اعتبار اس لئے نہیں
کیا کہ تعریف سے عرض یا تو تمیز ہے یا ذاتیات پر اطلاق ہے اور عرض عام ان میں سے کسی کا فائدہ نہیں دیتا
تو اس کو فصل یا خاصہ کے ساتھ ملانے میں کوئی فائدہ نہیں۔ یہی وہ تعریف جو فصل اور خاصہ سے مرکب ہو
ہو تو اس میں فصل تمیز اور ذاتی پر اطلاق کا فائدہ دیتی ہے لہذا اس کے ساتھ خاصہ کو ملانے کی کوئی ضرورت
نہیں اگرچہ وہ مفید تمیز ہے اس لئے کہ فصل نے شئی آخر کے ساتھ فائدہ دیا ہے۔

تشریح : — قولہ لا یقال : گزشتہ تقسیم پر یہ اعتراض ہے کہ تعریف کے اقسام صرف چار ہی
نہیں بلکہ ان کے علاوہ دوسری قسمیں بھی ہیں مثلاً (۱) عرض عام اور فصل سے مرکب ہو جیسے ماشی
ناطق (۲) عرض عام اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے ماشی خاصہ (۳) فصل اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے
کاتب ناطق۔

قولہ : لا بالقول :۔ یہ جواب ہے گزشتہ اعتراض کا کہ مذکورہ صورتوں میں چونکہ تعریف
کے مقاصد حاصل نہیں ہوتے اس لئے منطقہ نے ان کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے اور نہ ہی متن میں اس
کا کوئی چرچا کیا ہے کیونکہ تعریف سے مقصود جمیع ماعدا سے امتیاز ہے یا ذاتیات پر اطلاق ہے اور عرض عام
ان میں سے کسی کا بھی فائدہ نہیں دیتا ہے وجہ یہ کہ عرض عام مختلف مابہتوں کو عارض ہوتا ہے لہذا وہ
امتیاز کا فائدہ نہیں دے سکتا کیونکہ مثلاً ماشی سے انسان کی حقیقت پر اطلاق نہیں ہوتی کیونکہ وہ
انسان کا عرض ہے اور عرض سے کبھی بھی شئی کی حقیقت معلوم نہیں ہوتی اس لئے کہ وہ صرف ذاتیات
کا نام ہے جن سے حقیقت شئی کا ادراک ہوتا ہے اسی طرح ماشی انسان کو جمیع ماعدا سے ممتاز بھی نہیں کرتا
ہے کیونکہ ماشی انسان کے علاوہ فرس وغنم وغیرہ کو بھی شامل ہے اور اس لئے بھی کہ عرض عام چونکہ باہت
سے خارج ہوتا ہے اس لئے اس سے ذاتیات پر اطلاق بھی نہیں ہو سکتی لہذا عرض عام کو فصل اور خاصہ
کے ساتھ ملانے میں کوئی فائدہ نہیں دے گا لیکن وہ تعریف جو فصل قریب اور خاصہ سے مرکب ہو

تو اس میں فصل قریب کے ذریعہ سے امتیاز بھی حاصل ہو جاتا ہے اور ایک ذاتی پر اطلاع بھی ہو جاتی ہے
 لہذا خاصہ سے اگرچہ امتیاز پیدا ہوتا ہے لیکن فصل کے ہوتے ہوئے خاصہ کی کوئی ضرورت نہیں
 قولہ لا یفید شکیاً:۔ اس مقام پر علامہ میر قبطی نے یہ کلام کیا ہے کہ شئی کا نیز بھی جمیع
 ماعدا سے امتیاز دیتا ہے اور کبھی بعض ماعدا سے اور عرض عام اگرچہ جمیع ماعدا سے امتیاز نہیں
 دیتا لیکن بعض ماعدا سے امتیاز ضرور دیتا ہے لہذا تعریف میں عرض عام معتبر ہوگا اور عرض عام وقتاً
 سے مرکب تعریف رسم ناقص میں داخل ہوگا اسی طرح فصل قریب سے اگرچہ امتیاز ہوتا ہے لیکن فصل
 و خاصہ سے کامل امتیاز ہوتا ہے کیونکہ فصل سے صرف ذاتی کا امتیاز ہوتا ہے لیکن فصل اور خاصہ
 سے ذاتی و عرضی دونوں کا امتیاز ہوتا ہے لہذا رسم ناقص اور خاصہ سے بھی مرکب ہوگا کیونکہ دونوں
 کا مجموعہ صرف فصل یا صرف خاصہ کی تعریف سے کامل امتیاز دیتا ہے۔ اسی طرح عرض عام اور فصل
 سے اور عرض عام و خاصہ سے مرکب تعریف کامل امتیاز دیتی ہے بہ نسبت صرف فصل یا صرف خاصہ کی تعریف
 سے تو جب صرف فصل اور صرف خاصہ سے تعریف معتبر ہو سکتی ہے تو عرض عام کے ساتھ ملا کر بدرجہ اولیٰ
 معتبر ہوگی۔

و طریق المحصر فی الأقسام الأربعة أن یقال التعریف ما یبصر ذاتیات (أو لا فان كان یحصر
 الذاتیات فاما أن یكون بجمیع الذاتیات وهو الحد التام أو ببعضها وهو الحد الناقص
 وإن لم یکن بجمیع الذاتیات فاما أن یكون بالجنس القریب والخاصة وهو الرسم التام
 أو بغير ذلك وهو الرسم الناقص

ترجمہ:۔ اور ان چاروں اقسام میں حصہ کا طریقہ یہ ہے کہ کہا جائے کہ تعریف صرف
 ذاتیات سے ہوگی یا نہیں اگر صرف ذاتیات سے ہے تو آیا تمام ذاتیات سے ہے اور وہ حد تام ہے
 یا بعض ذاتیات سے اور وہ حد ناقص ہے اور اگر صرف ذاتیات سے نہیں ہے تو آیا جنس قریب
 اور خاصہ سے ہے اور وہ رسم تام ہے یا اس کے علاوہ سے ہے اور وہ رسم ناقص ہے۔
 تشریح:۔ قولہ طریق المحصر:۔ تعریف کی جو چار قسمیں مذکور ہوئیں اس کی حیل

حصر یہ ہے کہ تعریف آیا صرف ذاتیات سے ہے یا نہیں اگر صرف ذاتیات سے ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں آیا تمام ذاتیات سے ہے یا بعض ذاتیات سے اگر تمام ذاتیات سے ہے تو حد تام ہے اور اگر بعض ذاتیات سے ہے تو حد ناقص ہے اور اگر تعریف صرف ذاتیات سے نہیں بلکہ عرضیات سے بھی ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں آیا ذاتیات و عرضیات دونوں سے ہے یا صرف عرضیات سے۔ اول رسم تام ہے اور دوم رسم ناقص ہے۔

واضح ہو کہ کلی کی پانچ قسمیں ہیں (۱) نوع (۲) جنس (۳) فصل (۴) خاصہ (۵) عرض عام اگر جنس و فصل کے اقسام کا لحاظ کیا جائے تو کلی کی سات قسمیں ہو جائیں گی اور ان ساتوں کے ذریعہ اگر کسی شئی کی تعریف کی جائے تو دو حال سے خالی نہیں آیا انفرادی ہے یا ترکیبی۔ اگر ترکیبی ہے تو ثنائی ہے یا ثلاثی یا رباعی یا خماسی یا سداسی یا سباعی۔ اگر انفرادی ہے تو تعریف کی سات قسمیں ہو جائیں گی جن میں سے بعض صحیح اور بعض غیر صحیح! پھر غیر صحیح کبھی عین ہونے کی وجہ سے ہے اور کبھی عموم من وجہ کی وجہ سے اور کبھی عموم مطلق ہونے کی وجہ سے اور اگر ثنائی ہے تو تعریف کی انچاس قسمیں ہو جائیں گی جو کہ سات کو سات کے ساتھ ضرب دینے سے حاصل ہوتی ہیں اور اگر ثلاثی ہے تو تعریف کی چوبیس سو ایک قسمیں ہو جائیں گی جو کہ انچاس کو انچاس کے ساتھ ضرب دینے سے حاصل ہوتی ہیں و قسم علی ہذا الی غیر النہایۃ۔ فانظر الی التفصیلات فی المطولات۔ ان میں سے بعض صورتیں صحیح ہیں اور بعض غیر صحیح ہیں۔ ذیل میں احاد ثلاثی کا نقشہ علیہ علیہ درج کیا جاتا ہے جس پر ترکیب ثلاثی و رباعی کو قیاس کیا جاسکتا ہے۔

نقشہ سائط

بزر شمار	معرف کی صورتیں	صحیح یا غیر صحیح	وجہ	بزر شمار	معرف کی صورتیں	صحیح یا غیر صحیح	وجہ
۱	نوع	غیر صحیح	عینیت	۵	فصل بعید	غیر صحیح	عموم
۲	جنس قریب	"	عموم	۶	خاصہ	صحیح۔ رسم ناقص	تساوی
۳	جنس بعید	"	"	۷	عرض عام	غیر صحیح	عموم
۴	فصل قریب	صحیح۔ حد ناقص	تساوی				

نقشہ ثنائی

نقشہ	معرف کی صورتیں	صحیح یا غیر صحیح	وصف	نقشہ	معرف کی صورتیں	صحیح یا غیر صحیح	وصف
۱	نوع مع نوع	غیر صحیح	عینیت معرف و معرف	۲۶	فصل قریب مع بعید	x	تقدم انحص
۲	نوع مع جنس قریب	"	عینیت و عموم خصوص	۲۷	فصل قریب مع عرض عام	غیر صحیح	"
۳	نوع مع جنس بعید	"	"	۲۸	فصل بعید مع خاصہ	نقص یا غیر معتبر	x
۴	نوع مع فصل قریب	"	عینیت	۲۹	فصل بعید مع نوع	غیر صحیح	عینیت و عموم
۵	نوع مع فصل بعید	"	عینیت و عموم خصوص	۳۰	فصل بعید مع جنس قریب	"	عموم
۶	نوع مع عرض عام	"	"	۳۱	فصل بعید مع جنس بعید	"	"
۷	نوع مع خاصہ	"	عینیت	۳۲	فصل بعید مع فصل قریب	ناقص یا غیر معتبر	"
۸	جنس قریب مع نوع	"	عینیت و عموم	۳۳	فصل بعید مع فصل بعید	غیر صحیح	"
۹	جنس قریب مع جنس قریب	"	عموم	۳۴	فصل بعید مع عرض عام	"	"
۱۰	جنس قریب مع جنس بعید	"	"	۳۵	فصل بعید مع خاصہ	نقص یا غیر معتبر	x
۱۱	جنس قریب مع فصل قریب	صحیح تمام	تساوی	۳۶	عرض عام مع نوع	غیر صحیح	عینیت و عموم
۱۲	جنس قریب مع فصل بعید	غیر صحیح	عموم	۳۷	عرض عام مع جنس قریب	"	"
۱۳	جنس قریب مع عرض عام	"	"	۳۸	عرض عام مع جنس بعید	"	"
۱۴	جنس قریب مع خاصہ	صحیح تمام	تساوی	۳۹	عرض عام مع فصل قریب	ناقص یا غیر معتبر	x
۱۵	جنس بعید مع نوع	غیر صحیح	عینیت و عموم	۴۰	عرض عام مع فصل بعید	غیر صحیح	عموم
۱۶	جنس بعید مع جنس قریب	"	عموم	۴۱	عرض عام مع عرض عام	"	"
۱۷	جنس بعید مع جنس بعید	"	"	۴۲	عرض عام مع خاصہ	نقص یا غیر معتبر	x
۱۸	جنس مع فصل قریب	صحیح مذاق	تساوی	۴۳	خاصہ مع نوع	غیر صحیح	عینیت
۱۹	جنس مع فصل بعید	غیر صحیح	عموم	۴۴	خاصہ مع جنس قریب	"	تقدم انحص
۲۰	جنس بعید مع خاصہ	"	"	۴۵	خاصہ مع جنس بعید	"	"

۲۱	جنس مع خاصہ	صحیح۔ رسم ناقص	تساوی	۴۶	خاصہ مع فصل قریب	رسم ناقص غیر معتبر	x
۲۲	فصل قریب مع نوع	غیر صحیح	عینیت	۴۷	خاصہ مع فصل بعید	غیر صحیح	تقدم انحص
۲۳	فصل قریب مع جنس قریب	"	تقدم انحص	۴۸	خاصہ مع عرض عام	"	"
۲۴	فصل قریب مع جنس بعید	"	تقدم انحص	۴۹	خاصہ مع خاصہ	رسم ناقص غیر معتبر	x
۲۵	فصل قریب مع فصل قریب	ناقص۔ غیر معتبر	x				

قَالَ وَيَجِبُ الْإِحْتِرَازُ عَنْ تَعْرِيفِ الشَّيْءِ بِمَا يَسَاوِيهِ فِي الْمَعْرِفَةِ وَالْجِهَالِ لِتَعْرِيفِ الْحَكْمَةِ
بِمَالِيٍّ بِسُكُونٍ وَالزَّوْجِ بِمَالِيٍّ بِفَرْجٍ وَعَنْ تَعْرِيفِ الشَّيْءِ بِمَا لَا يُعْرِفُ إِلَّا بِهِ سَوَاءً كَانَ
بِمُتَبَدِّلٍ وَاحِدٍ أَوْ كَمَا يُقَالُ الْكَيْفِيَّةُ مَا يَهْتَقُّ الْمَشَابَهَةُ ثُمَّ يُقَالُ الْمَشَابَهَةُ اتِّفَاقٌ فِي الْكَيْفِيَّةِ
أَوْ بِهِيَ اتِّسَاكٍ يُقَالُ وَالْإِثْنَانُ زَوْجٌ أَوَّلٌ ثُمَّ يُقَالُ الزَّوْجُ الْأَوَّلُ مُصَوِّمٌ لِنَفْسِهِ بِمُتَسَاوِيَيْنِ
ثُمَّ يُقَالُ الْمُتَسَاوِيَانِ هُمَا الشَّيْئَانِ اللَّذَانِ لَا يُفْضَلُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ ثُمَّ يُقَالُ
الشَّيْئَانِ هُمَا الْإِثْنَانُ وَبِحُجْبٍ أَنْ يَحْتَرِزَ عَنْ اسْتِعْمَالِ الْفَافِ غَرِيبَةٍ وَحَشِيَّةٍ غَيْرِ ظَاهِرِ
الدَّلَالَةِ بِالْقِيَاسِ إِلَى السَّمْعِ لِكُونِهِ مَفْهُومًا لَغْزِيًّا

ترجمہ: — مصنف نے فرمایا کہ احتراز ضروری ہے شئی کی اس چیز کے ساتھ تعریف کرنے
سے جو شئی کے مساوی ہو معرفت و جہالت میں جیسے حرکت کی تعریف مالمیس بسکون سے اور
زوج کی تعریف مالمیس بفرد سے اور احتراز ضروری ہے شئی کی اس چیز کے ساتھ تعریف کرنے سے
جو نامعلوم ہو مگر اسی کے ذریعہ سے خواہ بمرتبہ واحد ہو جیسے کہا جائے کہ کیفیت وہ ہے
جس کی وجہ سے مشابہت واقع ہو پھر کہا جائے کہ مشابہت کیفیت میں متفق ہونا ہے یا چند مراتب
سے ہو جیسے کہا جائے کہ اثنان پہلا جفت ہے پھر کہا جائے کہ پہلا جفت وہ ہے جو دو مساوی
عدد پر تقسیم ہو پھر کہا جائے کہ متساویین وہ دو چیزیں ہیں جن میں سے کوئی ایک دوسرے
پر راجح نہ ہو پھر کہا جائے کہ شیئین وہ اثنین ہے اور احتراز ضروری ہے ایسے غریب و وحشی الفاظ
استعمال کرنے سے جو سامع کے نزدیک ظاہر الدلالة نہ ہوں کیونکہ یہ مقصد کوفوت کر دیتا ہے۔

تشریح: قولہ وبجہ الاحتراز: تعریف کے لئے کچھ شرط و حدودی ہے اور کچھ عدنی اور ماقبل میں جو شرط گذری وہ وجودی ہے کہ معرف بالکسر کا عموم و خصوص میں معرف بالفتح کا مساوی ہونا ضروری ہے جس کو مناطقہ جامع و مانع اور تردد و عکس کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اور یہاں جو شرط بیان کی جاتی ہے وہ عدنی ہے جو تین امور پر مشتمل ہے ایک یہ کہ شئی کا اس چیز کے ساتھ تعریف کرنے سے احتراز ضروری ہے جو معلوم نہ ہو مگر اسی کے ذریعہ خواہ بمرتبہ واحد ہو جیسے کہا جائے کہ مثلاً بہت کیفیت میں متفق ہونے سے یا چند مراتب سے جیسے کہا جائے کہ اثنان پہلا جفت ہے پھر کہا جائے کہ پہلا جفت وہ ہے جو دو متساوی عدد پر تقسیم ہو پھر کہا جائے متساویین وہ دو چیزیں ہیں جن میں سے کوئی ایک دوسرے پر راجح نہ ہو پھر کہا جائے کہ شئین وہ اثنین ہے تیسرا یہ کہ ایسے غریب و وحشی الفاظ استعمال کرنے سے احتراز ضروری ہے جو سامع کے نزدیک ظاہر الدلالة نہ ہوں اس لئے کہ وہ مقصد کو قوت کر دیتا ہے۔

تیسرا نہ فی المعرفة: ممکن ہے یہ اس سوال کا جواب ہو کہ ماقبل میں معرف بالکسر اور معرف بالفتح میں مساوی ہونے کی شرط بیان کی گئی اور یہاں اس سے احتراز ضروری کہا جا رہا ہے الیاء کیوں؟ جواب یہ کہ ماقبل میں جس مساوات کی شرط بیان کی گئی اس سے مراد مساوات فی الصدق ہے اور یہاں مراد مساوات فی المعرفة والجهالة ہے مطلب یہ ہے کہ معرف بالکسر اور معرف بالفتح دونوں معرفت و جہالت میں برابر نہ ہوں چنانچہ حرکت کی تعریف مائیس بسکون سے کرنا درست نہیں کیونکہ وہ دونوں معرفت و جہالت میں برابر ہیں جو ایک کو جانتا ہے وہ دوسرے کو بھی جانتا ہے اور جو ایک سے ناواقف ہے وہ دوسرے سے بھی ناواقف ہے۔

تیسرا نہ عن استعمال الفاظ غریبہ: اس عبارت کا عطف ماقبل میں عن تعریف الشئ بمایسا ویہ پر نہیں کیا گیا جس طرح عن تعریف الشئ بمالایعرف کا عطف اس پر کیا گیا ہے اس کی وجہ بعد عبارت ہے اس کے علاوہ یہ اشارہ مقصود ہے کہ احتراز دو طرح کا ہوتا ہے ایک لفظی اور دوسرا معنوی اور ماقبل میں جو دو احتراز گذرے ہیں وہ معنوی ہیں اس لئے اس سے امتیاز کے لئے احتراز لفظی کو الگ بیان کیا گیا۔

أَقُولُ أَخْذُ أَنْ يَبَيِّنَ وَجُوهَ اخْتِلَالِ التَّعْرِيفِ لِيَحْتَرِزَ عَنْهَا وَهِيَ إِمَّا مَعْنَوِيَّةٌ أَوْ لَفْظِيَّةٌ أَمَّا
 الْمَعْنَوِيَّةُ فَمِنْهَا تَعْرِيفُ الشَّيْءِ عَنْهَا سَاوِيَةٌ فِي الْمَعْرِفَةِ وَالْجَهْلَةِ أَلَمْ يَكُنِ الْعِلْمُ بِأَحَدٍ
 مَعَ الْعِلْمِ الْآخَرِ وَالْجَهْلُ بِأَحَدٍ مَعَ الْجَهْلِ بِالْآخَرِ كَتَعْرِيفِ الْحَرَكَةِ بِالسَّكُونِ
 فَانْهَمَا فِي الْمَرْتَبَةِ الْوَاحِدَةِ مِنَ الْعِلْمِ وَالْجَهْلِ فَهِنَّ عِلْمٌ أَحَدٌ فَهَذَا الْعِلْمُ الْآخَرُ وَمَنْ جَهِلَ
 أَحَدًا فَهَذَا جَهْلُ الْآخَرِ وَالْمَعْرِفَةُ يُجِبُّ أَنْ يَكُونَ أَقْدَمُ مَعْرِفَةٍ لَأَنَّ مَعْرِفَةَ الْعَرَفِ عِلَّةٌ
 لِمَعْرِفَةِ الْمَعْرُوفِ وَالْعِلَّةُ مُقَدِّمَةٌ عَلَى الْمَعْلُولِ وَمِنْهَا تَعْرِيفُ الشَّيْءِ بِمَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ
 إِمَّا بِسَبَبَةٍ وَاحِدَةٍ أَوْ بِسَبَبَيْنِ دُونَ أَمَّا بِسَبَبَيْنِ أَوْ بِسَبَبٍ وَاحِدٍ أَوْ بِسَبَبَيْنِ دُونَ أَمَّا بِسَبَبَيْنِ أَوْ بِسَبَبٍ وَاحِدٍ
 رَفَعْنَا الْكِتَابَ ظَاهِرًا

ترجمہ: _____ میں کہتا ہوں کہ مصنف نے تعریف کی خرابیوں کی صورتیں بیان کر رہے
 ہیں تاکہ ان سے احتراز کیا جائے اور وہ ایسا معنوی ہیں یا لفظی بہر حال تو ان میں سے شئی کی تعریف
 کرنا ہے اس کے ساتھ جو معرفت و جہالت میں شئی کے مساوی ہو یعنی ان میں سے ایک کا علم دوسرے
 کے علم کیساتھ ہو اور ایک کا جہل دوسرے کے جہل کے ساتھ ہو جیسے حرکت کی تعریف بالیس سکون
 سے کہ وہ دونوں علم و جہل کے لحاظ سے ایک مرتبہ میں ہیں تو جو ایک سے واقف یا ناواقف ہوگا
 وہ دوسرے سے بھی واقف یا ناواقف ہوگا حالانکہ معرف کا از روئے معرفت مقدم ہونا ضروری
 ہے کیونکہ معرف کی معرفت معرف کی معرفت کی علت ہے اور علت معلول پر مقدم ہوتی ہے
 اور ان ہی میں سے شئی کی تعریف ہے اس کے ساتھ جس کی معرفت خود اس شئی پر موقوف ہو
 خواہ توقف بمرتبہ واحد ہو جس کو دور مقرر کہا جاتا ہے یا چند مراتب سے ہو جس کو دور
 مضمحل کہا جاتا ہے اور ان دونوں کی مثال کتاب میں ظاہر ہے۔

تشریح: _____ قولہ اخذ ان یبیین:۔ اختلال تعریف کی دو قسمیں ہیں ایک لفظی
 اور دوسری معنوی اختلال لفظی الفاظ غریبہ کا استعمال کرنا ہے اور اختلال معنوی کی دو صورتیں
 ہیں ایک تعریف بالمساوی اور دوسری تعریف شئی بما یتوقف علیہ۔
 قولہ ای یكون العلم:۔ اس تفسیر سے معرفت و جہالت میں مساوی ہونے

کو واضح کیا گیا کہ معرف بالکسر و معرف بالفتح میں سے ایک کا علم دوسرے کے علم کے ساتھ ہوا اور ایک کا جہل دوسرے کے جہل کے ساتھ ہو یعنی ہوا ایک سے واقف ہو وہ دوسرے سے بھی واقف ہو یا ہوا ایک سے ناواقف ہو وہ دوسرے سے بھی ناواقف ہو حالانکہ معرف معرفت میں معرف پر مقدم ہوتا ہے اس لئے کہ معرف کی معرفت معرف کی معرفت کے لئے علت ہوا کرتی ہے اور ظاہر ہے علت معلول پر مقدم ہوتی ہے۔

قولہ کتہ تعریف الحکمۃ:۔ حرکت کہتے ہیں شئی کا دو آن میں دو مکان میں ہونے کو اور سکون کہتے ہیں شئی کا دو آن میں ایک مکان میں ہونے کو۔ اس تقدیر پر حرکت و سکون کے درمیان تضاد کی نسبت ہے اور معرفت و جہالت کے لحاظ سے دونوں برابر ہیں اس لئے حرکت کی تعریف مالمیس سکون سے کرنا تعریف بالمساوی ہے۔

قولہ بما یتوقف:۔ اختلاف معنوی کی دوسری صورت یہ ہے کہ شئی کی تعریف ایسے مفہوم سے کی جائے جس کی معرفت خود اس شئی پر موقوف ہو۔ یہ اس لئے درست نہیں کہ موقوف علیہ مقدم اور موقوف موثر ہوتا ہے تو معرف کی معرفت مقدم ہوگی اور معرف کی معرفت موقوف معرف معرفت پر موقوف ہو گیا تو معرف کا مقدم و موثر ہونا لازم آیا ہوا اجتماع لقیضین کے کی وجہ سے محال ہے۔

قولہ دوم امصرحاً:۔ دور اور اس کے اقسام کی تفصیل اگرچہ بدیہی و نظری کے بیان میں گزر چکی ہے لیکن بطور اختصار یہاں بھی بیان کیا جاتا ہے کہ دور کہتے ہیں توقف الشئی علی ما یتوقف علیہ ذلک الشئی کو۔ اس کی دو قسمیں ہیں توقف شئی اگر مرتبہ واحد ہو تو اس کو دور مصرح کہا جاتا ہے اور اگر مرتبتین یا بمراتب کثیرہ ہو تو دور مضمر کہا جاتا ہے اول میں تقدم شئی علی نفسه مرتبتین لازم آتا ہے اور دوم میں ثلاث مراتب! چنانچہ ہوشی موقوف علیہ پر مقدم ہوتی ہے وہ موقوف علیہ پر مرتبہ واحدہ مقدم ہوا کرتی ہے اور موقوف پر مرتبتین مثلاً موقوف ہے ب پر تو ب موقوف علیہ ہوا اور موقوف علیہ موقوف پر سابق ہوتا ہے لہذا ب مقدم ہوا۔ اگر پھر ہم نے کہا کہ ب موقوف ہے ا پر تو ا موقوف علیہ ہوا لہذا یہ مقدم ہوگا اور یہ تقدم ب پر مرتبہ واحدہ ہوگا اور ا پر مرتبتین اور اصل میں دونوں ایک ہی ہیں

تو۔ موقوف ہوا جس کا نتیجہ نکلا کہ اکا اپنے وجود سے پہلے موجود ہونا لازم آیا ہو باطل ہے۔

وَالْغُلَاطُ اللَّفْظِيَّةُ أَنْمَا تَصَوَّرُ إِذَا حَاوَلَ الْإِنْسَانُ التَّعْرِيفَ لِغَيْرِهِ وَذَلِكَ بِأَنْ يُسْتَعْمَلَ فِي
التَّعْرِيفِ الْفَافُ غَيْرُ ظَاهِرٍ الدَّلَالَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى ذَلِكَ الْغَيْرِ فَيَفُوتُ غَرَضُ التَّعْرِيفِ كَاسْتِعْمَالِ
الْأَلْفَاظِ الْغَرِيبَةِ الْوَحْشِيَّةِ مِثْلُ أَنْ يَقَالَ النَّاسُ اسْطَقْسُ فَوْقَ الْأَسْطَقْسَاتِ وَكَاسْتِعْمَالِ
الْأَلْفَاظِ الْمَجَازِيَّةِ فَإِنَّ الْغَالِبَ مَبَادِئُ الْعَاطِي الْحَقِيقِيَّةِ إِلَى الْفَهْمِ وَكَاسْتِعْمَالِ الْأَلْفَاظِ
الْمَشْتَرَكَةِ فَإِنَّ الْأَشْتِرَاكَ فُحْلٌ لِفَهْمِ الْمَعْنَى الْمَقْصُودِ كَعَمَلِ لَوْ كَانَ السَّامِعُ عَلِمَ بِالْأَلْفَاظِ
الْوَحْشِيَّةِ أَوْ كَانَ هُنَاكَ قَرْنِيَّةٌ دَالَّةٌ عَلَى الْمَرَادِ حَتَّى اسْتَعْمَلَهَا فِيهِ

ترجمہ : _____ اور اغلاط لفظیہ اس وقت متصور ہوتی ہیں جب کہ آدمی دوسرے کے لئے
تعریف کا ارادہ کرے اور اس کی صورت یہ ہے کہ تعریف میں ایسے الفاظ استعمال کرے جو اس غیر کے
لحاظ سے ظاہر الدلالة نہ ہوں تو تعریف کا مقصد فوت ہو جائے گا جیسے غریب اور وحشی الفاظ کا استعمال
کرنا مثلاً یوں کہنا اَلْأَسْطَقْسُ فَوْقَ الْأَسْطَقْسَاتِ یعنی آگ غصہ سے غناصہ کا اوپر۔ اور جیسے بجالی
الفاظ کا استعمال کرنا کیونکہ ذہن زیادہ تر معانی حقیقیہ کی طرف جاتا ہے اور جیسے الفاظ مشترکہ کا استعمال
کرنا کہ اشتراک فہم معنی مقصودی میں فحل ہوتا ہے ہاں اگر سامع کو وحشی الفاظ کا علم ہو یا وہاں مراد
پر دلالت کرنے والا قرینہ ہو تو تعریف میں ان کا استعمال جائز ہے۔

تشریح : _____ قولہ وَالْغُلَاطُ اللَّفْظِيَّةُ :۔ اختلال تعریف کی دوسری قسم اختلال لفظی ہے
اور وہ اس وقت متصور ہوتی ہے جب کہ دوسرے کے لئے تعریف کا ارادہ کیا جائے یعنی تعریف
میں ایسے الفاظ استعمال کئے جائیں جو اس کے لحاظ سے ظاہر الدلالة نہ ہو جس سے مقصود تعریف
فوت ہو جائے چنانچہ جب الفاظ مشترکہ کا استعمال کیا جائے کہ اشتراک فہم معنی مقصودی میں
خلل پیدا کر دیتا ہے البتہ سامع کو اگر مراد پر دلالت کرنے والا قرینہ معلوم ہو تو تعریف میں
اس کا استعمال جائز ہے۔

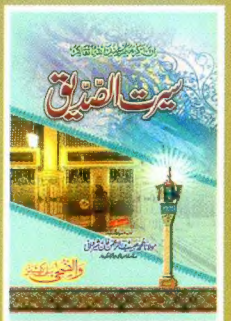
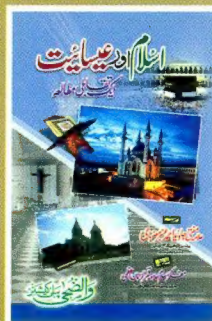
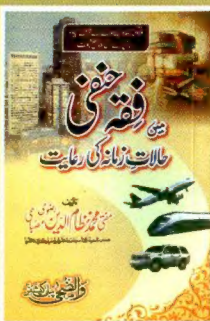
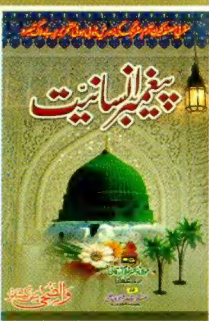
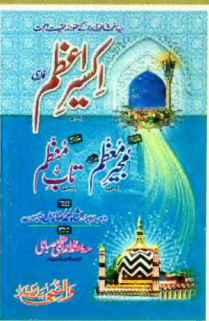
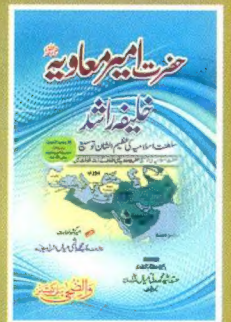
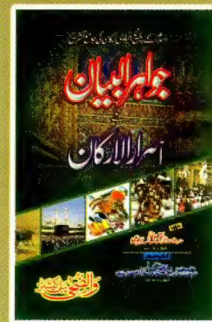
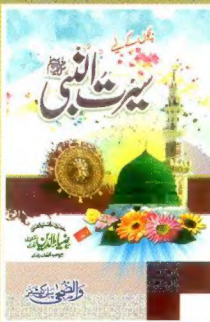
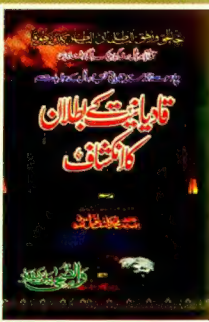
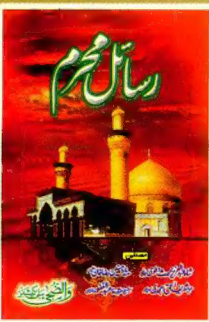
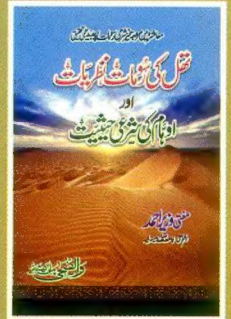
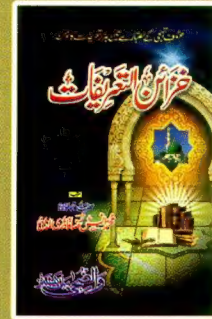
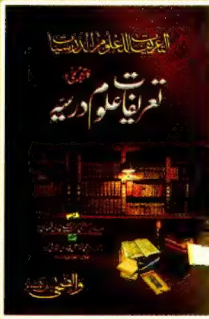
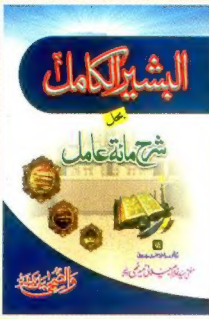
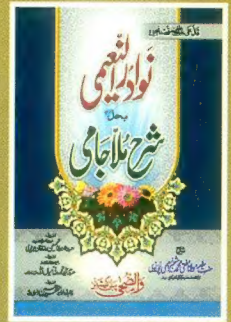
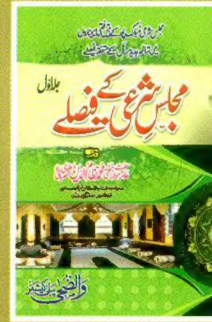
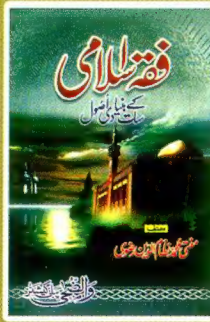
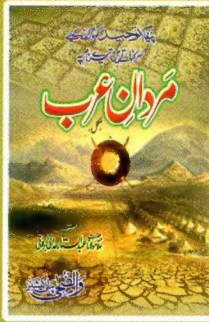
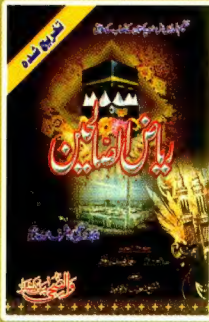
قولہ الْأَلْفَاظُ الْغَرِيبَةُ :۔ غریبہ مومنث غریب بمعنی نادر ہے اور وحشیہ منسوب

وحش کی طرف! وہ اس چوپایہ کو کہا جاتا ہے جس کی رہائش جنگل میں ہو۔ الفاظ وحشیہ بطور استعارہ ان الفاظ کو کہا جاتا ہے جو غیر مانوس الاستعمال ہونے کے علاوہ اپنے معنی پر واضح طور پر دلالت نہ کرے اور ذہن ان کے معنی کی طرف منتقل نہ ہو لہذا ایسے الفاظ سے تعریف کرنے سے چونکہ معرّف کی صحیح پہچان حاصل ہونے میں خلل کا احتمال ہے اس لئے اس سے احتراز لازمی ہے۔

قولہ اسطقس :- لغت میں اصل اور عنصر و مادہ کو کہا جاتا ہے جس سے مرکبات کی ترکیب ہوتی ہے وہ تاء اور طاء دونوں کے ساتھ مستعمل ہے۔ فلاسفہ متقدمین اس کا اطلاق عناصر الاربعہ راب و آتش و خاک و باد پر کرتے ہیں اس لئے کہ موالید ثلاثہ یعنی حیوانات و نباتات و جمادات کی ترکیب عناصر الاربعہ سے ہی ہوتی ہے۔

قولہ الالفاظ المجازیة :- اختلاف لفظی کی شارح نے تین صورتیں بیان کی ہیں ایک الفاظ غریبہ وحشیہ کا استعمال دوسرا الفاظ مجازیہ کا استعمال تیسرا الفاظ مشترکہ کا استعمال جب کہ مصنف نے صرف پہلی صورت الفاظ غریبہ وحشیہ کے استعمال کو بیان کیا ہے اور اخیر دونوں صورتوں کو چھوڑ دیا اس کی وجہ علامہ میر قطبی نے یہ بیان کیا ہے کہ الفاظ مشترکہ کا استعمال چونکہ الفاظ غریبہ کے استعمال سے زیادہ قبیح ہے کیونکہ الفاظ غریبہ کے استعمال میں صرف اتنی قباحت ہے کہ سامع کو ان کے معانی معلوم نہیں لیکن مشترک کے استعمال سے سامع کا غیر مقصود کی طرف منتقل ہونا قرین قیاس ہوگا اور نیز مجاز کا استعمال بھی مشترک کے استعمال سے زیادہ قبیح ہے اس لئے کہ سامع لا محالہ اسکو حقیقی معنی پر محمول کرے گا لہذا مجازی معنی جو مقصود ہے وہ مفقود ہو جائیگا۔ اور جب الفاظ غریبہ سے احتراز ضروری ہے تو مشترک و مجاز سے بدرجہا اولیٰ احتراز ضروری و لازمی ہوا اس لئے مصنف نے صرف پہلی صورت کو بیان کیا اور اخیر دونوں صورتوں کو چھوڑ دیا

ہذا ما تیسر لہذا العبد الاحقر محمد المذعوبہ محمد شبیر الفورقوی الرشیدی الاشرقی قد کان شرعہ فی رابع وعشرين من شوال المکرم من سنة اربعة عشر بعد الف واربعمائة (۲۴۲ شوال ۱۲۱۲ھ) وقد فرغ عنہ فی خامس عشرين من ذی الحجج من سنة سبعة عشر بعد الف واربعمائة (۲۵ ذوالحجہ ۱۲۱۴ھ) من ہجرة النبی الکریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم والمجد للہ الاول والاخر والصلوٰۃ والسلام علی نبیہ المصطفیٰ وعلیٰ آلہ وصحبہ البرر التقیٰ ظاہراً وباطناً۔



ہادیہ جلیسنہ غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور پاکستان
Ph:042-37361363

والضحیٰ پبلیکیشنز